Tommaso Campanella

Nicola Badaloni

Feltrinelli

I fatti e le idee
Saggi e Biografie

137

Collana diretta da Paolo Rossi

Nicola Badaloni

Tommaso Campanella

Feltrinelli Editore Milano

Introduzione

Certa recente storiografia si è sforzata di presentare il Campanella come "filosofo della *restaurazione* cattolica"[1]; si tratta di un tentativo di interpretazione storica che distorce il pensiero di questo grande filosofo italiano, allineando un seguito di citazioni piú o meno abilmente distaccate da ogni riferimento alla concreta situazione storica in cui egli pensò ed agí. Per convincersene basterebbe leggere la conclusione dell'opera del Di Napoli, *Tommaso Campanella filosofo della restaurazione cattolica,* in cui si sostiene che il Campanella "in linea teologica e politica è stato il piú energico assertore di quell'indirizzo di società cristo-centrica, che in questi ultimi anni dall'enciclica *Quas primas* di Pio XI, all'altra *Mystici corporis* di Pio XII, il papato ha riaffermato come unica formula di un concreto e storico universalismo umanistico."[2]

A conclusioni in gran parte diverse[3] (e con ben altra finezza di ana-

[1] G. Di Napoli, *Tommaso Campanella filosofo della restaurazione cattolica,* Padova, 1947. Si veda anche Giovanni Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento,* Torino, 1963, che contiene anche alcune pagine su Campanella. Questa seconda opera contiene ricerche di notevole interesse particolarmente sullo aristotelismo del '500.

[2] *Ivi,* p. 528.

[3] Accomuna Amerio e Di Napoli il riferimento alla teologia moderna: "il pensiero teologico campanelliano," dice Amerio, "è conforme allo sviluppo preso dalla teologia contemporanea" (R. Amerio, *Introduzione alla teologia di Tommaso Campanella,* Torino, 1948, p. 35). Ed aggiunge a riprova che oggi "tra i teologi cattolici [...] persino il miracolo del solstizio narrato in *Giosuè* e sul quale, pericolando il Galilei, si produsse la collisione piú drammatica tra il sovrintelligibile e l'intelligibile, si espone come un semplice fenomeno di rifrazione solare su un nembo grandinifero" (*ivi,* p. 34). Confrontando la teologia del Campanella con ciò che a secoli di distanza la storia e la scienza hanno imposto anche alla Chiesa, diviene troppo facile dimostrare la sua ortodossia, soprattutto se si distorce (come fa il Di Napoli) ciò che nell'attuale situazione può essere ancora pericoloso (Di Napoli, *op. cit.,* p. 409).

lisi) giunge un altro storico cattolico, R. Amerio; egli sostiene una giovanile posizione naturalistica del Campanella. Della sua incredulità in questo periodo, si hanno prove nei processi intentatigli anteriormente alla congiura "segnatamente in quello terminato l'anno 1596 colla sua abiura *de vehementi*; e se ne ha una testimonianza irrefragabile nel processo di eresia che fu formato in Napoli contro di lui dopo la congiura, e di cui Luigi Amabile pubblicò gli atti."[4] Sono inoltre prove della sua giovanile irreligiosità una esplicita conferma della *Metaphysica*[5]; un passo delle *Quaest Phys*[6]; ancora due passi della *Metaphysica*,[7] e la nota al madrigale quarto, quinto e sesto della *IV Canzone in dispregio della morte*, ove si dice che conobbe l'altro secolo dopo la

[4] R. Amerio, *Un'altra confessione dell'incredulità giovanile del Campanella*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica," 1953, fasc. I, p. 75.

[5] "*Quapropter novam condere Metaphysicam statuimus post ubi a Deo errantes per flagella reducti sumus ad viam salutis, et cognitionem divinorum, non per syllogismum, qui est quasi sagitta, qua scopum attingimus a longe absque gustu, neque modo per authoritatem, quod est tangere quasi per manum alienam sed per tactum intrinsecum in magna suavitate, quam abscondit Deus timentibus se: unde certi de Metaphysicis rebus facti, audemus hominibus vias ostendere, duce Deo, de quo in Theologicis tamquam salvatore et revelante ea quae nesciebamus, alia ratione considerabimus*" (Tommaso Campanella, *Metaphisyca*, con una introduzione di Luigi Firpo, parte I, p. 5).

[6] Thomae Campanellae, *Disputationes in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parisiis, 1637, *Quaest Phys*, p. 535 ove si dice "*Salomon vero loquebatur ex persona impiorum ait S. Thomas, vel ex argumentis, quae in sua phantasia versabatur in juventute: nec ego carui illis.*"

[7] Uno di essi riguarda la intelligenza umana; questa è *quasi a seipsa alienata*; gli enti finiti hanno allora una conoscenza riflessa di loro stessi, ma questa solo *per accidens*; ma per quanto riguarda la *intellectio essentialis et originalis sui ipsius*, non c'è differenza tra lo *intellectus intelligens* e la *intellectio*. La conoscenza di Dio è modellata su questa nostra più originaria capacità conoscitiva, ed è in lui eterna. Le creature rappresentano Dio, in ciò che *seipsas intelligunt directe per essentiam*; ma, aggiunge *talis intellectio non pertingit ad Divinam, tum quia est sui tantum, tum quia finiti obiecti, et limitata, tum quia impedibilis ab externorum intellectione tum quia indiget et cogitur aliena intelligere ut ab eis vel cum eis, vel ex eis sese conservat intelligens essentia: tum quia intellectio sui non causat alia, nec se: intellectio vero aliorum non est causa illorum sed causatum. Deus autem intelligendo alia, causat illa, et intelligendo se, causat se, si ita loqui licet, more Graecorum Theologorum: nam potius dicendum est, communicat se sibi, et generat sui ideam verbum et veritatem. O Magne Deus, nunc intelligo, et quasi tango, quod prius cogitare, nullo modo poteram, sed voce tantum proferebam inani, sicut psitacus suum chere sub ventre magistro*" (*Metaphysica*, parte II, p. 36). Il secondo passo prende spunto invece dalla profezia, e dalla capacità di Bernardo di porsi in relazione con Dio. Campanella annota: "*Haec et alia Bernardus propalavit de se, quae non impius modo, sed ferus stultusque est quicumque minus crederet: utque ego fatear meam insipientiam longo tempore de his dubitavi, ac illusiones imaginativae esse fortasse opinabar. Cum post multas calamitates coactus sum ad Deum redire ex toto corde, et post lacrymas multas, et miserias, in quas ex parte incidi daemonis dolis vexatus, in has consolationes et illuminationes Deo miserante deveni: et praesentiam Dei non semel in me intellexi ea prorsus ratione, qua describitur a D. Bernardo...*" (*ivi*, parte II, p. 150).

morte, per cui si dedicò tutto alla religione vera[8]; come pure la chiosa al primo madrigale della seconda delle *Orazioni tre in salmodia metafisicale congiunto insieme*.[9] Inoltre il ravvedimento presta il tema fondamentale alla bellissima *Canzone a Berillo di pentimento* dove, alludendo alla congiura calabrese, il Campanella conferma:

> Io mi credevo Dio tener in mano
> non seguitando Dio
> ma l'argute ragion del senno mio

condanna la predicazione di novità religiose e ricorda espressamente le sue blasfemie contro la Vergine.[10] Nell'*Oratio ad Deum pro legatione sua* inserita nel primo libro del *Reminiscentur* il Campanella conferma di aver devastato la chiesa di Dio collo scandalo, di essere stato derisore della verità, di avere sviato molti dalla fede, di aver voluto farsi signore di tutti "confessioni che non possono riguardare la sola licenza del co-

[8] "Richiama gli amici alla scuola di Cristo, poiché egli ha conosciuto per esperienza esser vero l'altro secolo dopo la morte, ed ebbe molte visioni manifeste al senso esteriore, e gli demoni lo travagliarono e vollero ingannarlo, fingendosi angeli. E allora fece questa canzone e si dedicò tutto alla religione vera. E predica agli altri che la sua esperienza è vera, e non di femminella né d'uomo deluso, ma di filosofo, ch'andò investigando questa verità e allora scrisse l'*Antimacchiavellismo*"; e per il madrigale seguente: "l'utilità la quale e' cavò d'aver visto gli diavoli e trattato con esso loro, e ch'egli s'accertò che ci sieno anche degli angeli e un'altra vita; e che però trattano con gli uomini, perché alla schiera de' buoni o rei ha l'uomo d'aggregarsi dopo la morte, secondo a chi si fece simile di loro con le operazioni buone o rie. Appartenghiamo dunque ad un'altra vita. Se no, perché tratterebbono con esso noi? (*Tutte le opere di Tommaso Campanella*, a cura di Luigi Firpo, Milano, 1954, pp. 187-88).

[9] "Quattro dimande argute e dolenti fatte a Dio, difficili a sciôrre, come quella di Ieremia: '*Iustus es, Domine, si disputem tecum*' ecc. Ma più è questa: che sia nell'ordine fatale, bene ordinato da Dio, alcuno che bestemmia Dio; e come ciò possa essere. La risposta ci è nell'*Antimacchiavellismo* d'esso autore. Poi dice che Dio l'esaudí in altri travagli, quando era poco cristiano; e ora, s'ammira che, risoluto ad essere buono, non è esaudito" (*ivi*, p. 153). In polemica col Di Napoli (*op. cit.*, p. 144) l'Amerio attribuisce alla notazione un valore filosofico e non solo di vita morale.

[10] *Tutte le opere*, cit., p. 191. Il testo della chiosa è questo: "Niuno deve predicare novità o cose donde pensa che s'abbia a migliorare la repubblica se da Dio visibilmente non è mandato, e come Moise, armato di meracoli e contrassegni" (*ibidem*) e nel testo poetico "Benché sagace e pio, l'ingegno umano / divien cieco e profano / se pensa migliorar la comun sorte, / pria che mostrarti a' sensi suoi, Dio vero / e mandarlo ed armarlo non ti degni, / come tuo messaggiero, / di miracolo e prove e contrassegni" (*ibidem*). Per quanto riguarda le *blasfemie* contro la Vergine, ecco il testo: "Merti non ho per quelli gran peccata, / che contra te ho commesso. / Madre di Cristo, e voi che state appresso, / spirti beati, abitator del lume, / che 'l mondo adempie e sol la terra ingrata / ancor non ha purgata; / prego contra ragion, contra il costume, / ch'al vostro capital fiero inimico / impetrate da lui qualche perdono, / ch'a' peccator fu amico; / poiché tra gli empi il maggior empio io sono" (*ivi*, p.195).

stume (che sappiamo non essere stata cosí grande) e che soltanto portate nell'ambito di un tentativo ereticale giustificano la gravità delle parole."[11] Infine l'Amerio presenta a difesa della sua tesi una nuova confessione dell'incredulità giovanile del Campanella che per la precisione ed univocità va considerata la piú decisiva di tutte; contro S. Tommaso, Campanella osserva che è possibile propagandare dogmi "che siano noti a coloro ai quali si predica, ma non al predicante. Ed io ho

[11] R. AMERIO, *op. cit.*, p. 76. Per altro l'analisi del passo del Campanella qui citato potrebbe dare degli ulteriori frutti. Quando il nostro scrive: "*confiteor, ut tibi gloria et mihi confusio; inter sapientum innumerabilia ingenia non ignobili loco posueras ingenium meum, nec erat in mundo quod alius inter veteres et recentiores philosophos, quam legislatores, poetas, cosmographos, medicos, astrologos, caeterosque occultarum et notarum scientiarum professores nosset, quod ego non studuerim mihi remanere non ignotum*" (TOMMASO CAMPANELLA, *Quod reminiscentur*, a cura di Romano Amerio, Padova, 1939, p. 24), non fa un riferimento generale, ma si rapporta piú specificamente alla sua giovinezza ed al periodo tumultuoso di interessi e di scoperte che la accompagnò. A questo stesso periodo si riferisce la citazione immediatamente seguente degli interessi scientifici ("*omnes scientias de novo examinare satagens in mundi codice, ubi tu tuas scientias vivas disseminasti, reformare non reformatus aggressus fueram...*") (*ibidem*); e la confessione di credere al determinismo astrologico ("*et quomodo caelestium mutationes terrestribus ubique responderent...*") (*ibidem*); e la fiducia di aver penetrato occulti misteri ("*occulta intra et super caelum etiam investigavi sagacitate non vulgari*") (*ibidem*); e l'accenno alla varietà della sua produzione ("*in parabolas, proverbia, poemata et sophismata penetrare*") (*ibidem*). La punizione che Dio gli riserva per cui, rinchiuso in prigione, gli è tolto "*spatium exercendi ingenium*" (*ibidem*) e la esclamazione: "*divinissima dogmata de santissima Monotriade iam concipio, ut videam eiusdem evidentissimam credibilitatem*" (*ivi*, p. 25) si riferiscono al periodo della prima prigionia, come è confermato dal tempo del verbo, subito dopo posto al passato remoto ("*Agnovit ex hoc anima mea seipsam*") (*ibidem*). L'allusione che segue di un ritorno *ad priorem consuetudinem* riguarda dunque con tutta probabilità il periodo immediatamente seguente alla prigionia del S. Uffizio ("*sed concretae labes in anima, cum me extra loca tenebrosa paululum misertus et acclamatus extulisses, revixerunt in me et ad priorem consuetudinem iterum traxerunt me*") (*ibidem*); quindi dopo una prima conversione è da Campanella chiaramente indicato un periodo di ricaduta nell'antica superbia; e quindi una *nuova prigionia*, ed attraverso di essa una nuova conversione. Quest'ultima è cosí descritta: "*Itaque misisti in mentem meam, ut qui volueram fieri omnium dominus, fierem omnium servus ad salutem, et excitarem eos ad reminiscentiam tui, quemadmodum excitatus sum et ego...*" (*ibidem*). La indicazione temporale ed il tessuto ideale della conversione sono descritti da Campanella nel modo che segue: "*Cogitare* [...] *coepi ex coeli exorbitantiis, ex descensu Solis ad Terram, ex mutatione situs stellarum et aequinoctiorum et solstitiorum, et vi planetarum, et inventione novae terrae novarumque stellarum, exque aliis portentis saeculi nostri, quid tua iudicia praepararent, et hoc olim percussus flagello tuo intellexi et scripsi...*" (*ivi*, pp. 25-26). Piú sotto Campanella rivendica la verità della sua esperienza profetica "*a juventute mea, et usque nunc*" (*ivi*, p. 26). Campanella vuole dunque: 1) rinviare al periodo della prigionia padovana e romana del S. Uffizio la scoperta del nesso trinitario adombrato nella teoria primalitativa; 2) al periodo della prigionia napoletana lo scioglimento della necessitazione astrale e la consapevolezza delle *exorbitantiae* identificando con questa scoperta la seconda conversione; 3) vuole rivendicare la verità della prima e della seconda traduzione profetica.

sperimentato questo piú volte" ("quae tamen certa sint ad eos quibus predicat, non ad se. Et hoc ego pluries expertus sum").[12]

Altrove l'Amerio specifica quella sua tesi generale discutendo la soluzione del Blanchet e della Dentice d'Accadia. Secondo questi due ultimi autori il Campanella "avrebbe creduto in una riforma da realizzare direttamente contro la Chiesa cattolica, l'esperienza del fallimento l'avrebbe indotto ad assumere la Chiesa stessa come un momento provvisorio ma positivo della medesima riforma,"[13] ma l'ideale ultimo avrebbe continuato ad essere "una negazione terminale di ogni dogma e istituto soprannaturale."[14] Ma obietta l'Amerio "attribuire al Campanella l'identificazione della teocrazia solare con la cristianità unificata sotto il papa romano è qualcosa di piú che attribuirgli quella sconfinata ingenuità a cui si appella il Blanchet, e che porre un semplice problema psicologico, come sembrò al Croce. È in primo luogo attribuirgli un travestimento concepibile solo in chi avesse imperfetta la nozione dell'uno e dell'altro termine dell'identificazione."[15]

Alla interpretazione del Blanchet, l'Amerio oppone una considerazione analitica dello sviluppo del pensiero campanelliano; egli tende a sottolineare la assenza di fissità anche nelle prime fasi. Della astrologia

[12] Il passo è tratto dalla *Theologia*, lib. XIV, c. 2, art, 1: "*Quaeritur ergo utrum possit ab assensu separari fides videlicet ut quis manifestet aliis quae sunt fidei ad aliorum utilitatem, ipse autem non credat assentiendo his quae praedicat, sed tantum proponere sciat roborareque rationibus, quas didicit, quemadmodum multi sunt theologi facundi ad probandum populo, quae fidei sunt, ipsi vero latentiores difficultates introspiciendo dubitant de his quae praedicant: ergo infideles sunt. Et quidem si Divo Thomae credas* [...] *videtur id impossibile: ait enim quod fides, ut est donum gratis datum non significat virtutem gratum facientem, sed quandam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios, de his quae ad fidem pertinent. Oportet enim, qui debet alios instruere in aliqua scientia, ut ei principia illius scientiae sint certissima: fides autem est certitudo de rebus invisibilibus, quae supponuntur ut principia in catholica doctrina. Sed forte istos S. Thomae ratio non cogit nec auctoritas id intendit: loquitur enim de certitudine, non de assensu. Potest enim quis certis argumentis moveri ad dogmata propaganda absque assensu, quae tamen certa sint ad eos, quibus praedicat, non ad se. Et hoc ego pluries expertus sum. Exemplum quoque a scientiis nec convincit. Potest enim alii suadere astrologiam quis astrologiae non credens, et hoc certissimis apud alios rationibus, ut Theophilus Alexandrinus e contra Origenem impugnabat, cui tamen in corde credebat et eius libros versabat. Similiter ait Apostolus ad Philipp. I, 15-18* [...] *Quapropter poterant viri facundi praesertim Iudaei, de Christo veritatem annunciare rationibus certis, quibus non credebant, et aliis, non sibi, utiles erant. Immo posse etiam miracula facere videtur ad fidei probationem, qui in corde non credit.*" (Tommaso Campanella, *Magia e Grazia: Theologicorum liber XIV*, Roma, 1957, pp. 22-4.)

[13] R. Amerio, *Il problema esegetico fondamentale del pensiero campanelliano nel III centenario del filosofo*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica," a. XXXI, 1939, p. 369.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ivi*, p. 370.

che diventò fede fondamentale e persino criterio storico, "il Campanella aveva misconosciuto possibilità e valore, condannandola come stoltezza in un'opera scritta poco tempo innanzi, la *Philosophia sensibus demonstrata*[16]; inoltre sembra certa all'Amerio una fase panteistica testimoniata tra l'altro dalla *Salmodia metafisicale*.[17] A ciò deve aggiungersi la differenza strutturale "tra le opinioni tenute dal Campanella all'epoca della congiura (1599) e quelle riflesse nella *Città del Sole* (1602) che, a detta dell'Amabile, invece sarebbero l'esatta proiezione di quelle."[18] Se infatti "la negazione del mistero della Trinità, della Incarnazione, della Verginità di Maria, della presenza eucaristica, del miracolo, del dogma, in genere quadrano col naturalismo della religione solare sdogmatizzata e se le posizioni circa il commercio sessuale e l'organizzazione comunistica possono in qualche modo convenire con la sistemazione del coniugio e della proprietà nella repubblica eliaca, il fondamento stesso della teocrazia è però spiantato dalla professione ateistica che il sommario porta in capo, la fede nell'immortalità dell'anima, tenuta per certa dai solari, è contraddetta dalla risoluzione di essa nel nulla insegnato dal C. tre anni innanzi, e l'idea del peccato, implicante la teoria della composizione metafisica dell'ente, viene scancellata dalla grossolana concezione di stampo epicureo che esso sia una convenzione sociale."[19] Ne conclude l'Amerio, che "non dunque *fissità* ma *movimento* di pensiero anche nei primi anni della carcerazione napoletana attesta una spregiudicata comparazione dei documenti processuali e delle scritture dell'autore."[20]

[16] *Ibidem*.

[17] Ecco il madrigale 5 della seconda canzone: "Solevo io dir fra me dubbiando: Come / d'erbe e di bruti uccisi per mia cena / non curo il mal, né a' supplicanti vermi / dentro a me nati do favore, ma pena; / anzi il sol padre e terra madre il nome / struggon de' figli e i lor composti infermi; / cosí Dio non sol pare che s'affermi / che del mal nostro pietade nol punga, / ma ch'egli sembri il tutto; onde ne goda / trarci di vita in vita, con sua loda / che fuor del cerchio suo mai non si giunga. / O pur, che in Dio fosse divario dolce, / dissi ragion men soda, / come in Vertunno è, che 'l nostro soffolce" (*Tutte le opere*, cit., p. 156). Ed il commento: "Dice ch' e' solea immaginarsi che Dio fa come noi a' vermi nati dentro il corpo nostro; che gli uccidiamo e non sentiamo i prieghi loro; o come il sole e la terra uccidono gli secondi nati da lor generati. E che Dio sia il tutto e gode che dentro a lui si mutino senza annullarsi le cose, ma passano sempre in vario essere vitale, ecc. O, che Dio pure si mutasse, ma con dolcezza, come si favoleggia di Vertunno e Proteo, e che dal suo mutamento dolce nasce il nostro mutamento; e cosí l'affanno per conseguenza a noi sendo noi parti, e non il tutto (*ivi*, p. 342).

[18] R. Amerio, *Il problema esegetico, ecc.*, cit., p. 371.

[19] *Ibidem*.

[20] *Ibidem*.

In questo mobile quadro è da ravvisare il passaggio decisivo avvenuto tra il 1602 ed il 1606 dal sensismo telesiano alla teoria della mente trascendentale, che è in grado di assicurare la fondazione dell'immortalità dell'anima attraverso la ontologia primalitativa[21]; a condizionarlo sta una catastrofe spirituale "menzionata e metaforizzata dal C. in vari luoghi come un disinganno da illusioni diaboliche che si era abbandonato, o come una gratificazione speciale di lumi, o come un'esperienza di estasi ecc., in seguito a cui egli 'si dedicò tutto alla vera religione' dopo essere stato poco cristiano."[22] Si tratta non di una giustapposizione della fede cristiana al primitivo naturalismo, "ma di una maturazione veramente teoretica di esigenze preesistenti, che porta a far vedere, come la ragion naturale legga non piú fuori o contro, ma dentro la religione rivelata l'adempimento di se stessa."[23]

[21] *Ivi*, p. 372.
[22] *Ibidem*.
[23] *Ibidem*. Questo non significa che Campanella dica l'opposto di quanto era stato precedentemente sostenuto; il suo essere antecedente "per la conversione si trova piú profondamente immedesimato e quasi inverato proprio in quelle esigenze che parevano per l'innanzi remorarlo e dilungarlo dalla posizione in cui consiste la conversione, e verso la quale invece proprio quelle esigenze lo facevano gravitare con immanente sollecitudine" (*ibidem*). I punti fondamentali di questo nuovo inquadramento sono "la *teorica della primalità dell'ente* e la dottrina *del Cristo come razionalità universale*" (*ivi*, p. 373). Passando a discutere il problema dei rapporti tra *religio abdita* e *religio addita* lo Amerio rifiuta la loro contrapposizione. Se nell'esistenza non vi fosse che Dio e l'io, il rapporto sarebbe immediato; essendoci anche le cose però, "queste limitano e soverchiano la cognizione e volizione innata, non producendo esse da loro nuova conoscenza e amore, ma determinando solamente la conoscenza e la volizione originaria innata, distogliendole per cosí dire da sé a loro" (*ibidem*). Trovandosi l'animo, scrive l'Amerio, "non in un astratto isolamento di fronte a Dio, ma in una concreta coesistenza nel mondo, la sua maniera congenita di essere è la maniera illata *e i suoi valori propri stanno in quel mondo addito* nel quale essa fa passare per circolo animastico i valori del mondo innato. Di qui appare quanto si sfiguri la teoria campanelliana col concepire la dualità di innato ed illato come una contrapposizione di funzioni di valori a funzioni di disvalore, mentre si tratta di una contrapposizione di astratto e di concreto..." (*ivi*, p. 374). Noi crediamo, conclude l'Amerio, "che la svalutazione della *religio addita*, quale si trova nell'interpretazione del Blanchet, non abbia fondamento nei testi campanelliani, non armonizzi con la teoria della primalità e svuoti la filosofia religiosa del Campanella del suo significato peculiare che è il superamento del naturalismo" (*ivi*, pp. 374-75). Il Cristianesimo è per Campanella la identità della *religio numinis* e del *numen* "che in ogni altra forma positiva discordano, è l'attuazione del culto divino nella forma appellata essenzialmente della religione innata, è la *religio indita* divenuta *addita* in una forma che non sia espressione unilaterale delle cose che lo spirito subisce, ma espressione dei valori deposti da Dio nell'anima, e che lo spirito reca con sé attraverso la moralità concreta, nel mondo. Soltanto col Cristianesimo si attua quel circolo animastico per cui l'anima ritorna, *attraverso il mondo*, consapevolmente al suo principio..." (*ivi*, p. 375). Il Campanella ben lungi dal detronizzare la *religio addita*, lo considera invece "momento necessario della religione indita" e fa "in quella consistere il concreto di questa" (*ibidem*).

Su tale linea si dispone un nuovo rapporto tra filosofia e teologia; certo Campanella si stacca "dalle limpide distinzioni tomistiche tra ragione filosofica e ragion teologica, per abbozzare, confusamente e imprudentemente, in forza di una esigenza primamente scoperta ma non ancora precisata, una nuova teologia unita alla filosofia. Questa nuova teologia ha alla base una fede scienziata che non si esercita, negativamente e come estranea, sugli articoli di fede, ma addirittura introduce positivamente ad essi."[24] Ne deriva l'appello ecumenico del Campanella, il Cristianesimo non presentandosi piú "come una setta tra sette, ossia come una parzialità della ragione, ma come la totalità della ragione"[25]; le diverse religioni della terra non possono "non voler cattivarsi in quell'ossequio senza cadere in contraddizione colla totalità di quella ragione, dell'appello alla quale pure vivono in quanto razionalmente vivono."[26] Come è dunque possibile, rileva l'Amerio, sostenere che "il Campanella mirasse ultimamente all'eliminazione di tutto il dogma e di tutti i sacramenti, ossia di tutto l'essenziale del Cristianesimo? La gracilità dell'esegesi deistica si fa a questo punto palese."[27] Gli abusi che il Campanella denuncia e condanna, "concernono *esclusivamente* il costume, l'organizzazione ecclesiastica e sociale, la conservazione della spiritualità nelle famiglie religiose, la necessità di indirizzare il governo della Chiesa ai suoi fini divini, che sono la concordia dei popoli cristiani e la missione per gli infedeli."[28]

Vi è poi ancora un altro elemento, continua l'Amerio, per cui può dirsi che l'ideale espresso nella *Città del Sole* differisce dall'ideale della maturità ortodossa del Campanella, e cioè l'assenza "assoluta di impulso missionario o di tendenza universalistica che si nota nel mito del 1602 rispetto al piano del *Reminiscentur.*"[29] All'Amerio appare inconciliabile "la repubblichetta solare di struttura essenzialmente chiusa, tentata sulla montagna calabra e la monarchia cristiana abbracciante l'intera umanità e agitata da un profondo impeto di propaganda."[30] Se ne può concludere che " il secondo mito campanelliano caratterizzato dal contenuto dogmativo, dall'impulso missionario, dall'estensione universale è altro dal mito solare puramente naturalistico concluso in se

[24] *Ivi*, p. 376.
[25] *Ivi*, p. 377.
[26] *Ibidem*.
[27] *Ivi*, pp. 378-79.
[28] *Ivi*, p. 379.
[29] *Ivi*, p. 381.
[30] *Ibidem*.

stesso, e localmente circoscritto. Esso sorge anzi dal superamento del primo. Esso non poteva determinarsi nella coscienza campanelliana prima che il concetto del Cristo come razionalità universale chiaramente articolato, avesse messo in azione il dinamismo missionario che include."[31]

La problematica campanelliana della religione è stata trattata dal-

[31] *Ivi*, p. 383. Sul rapporto tra concezione rinascimentale della natura e religione rivelata l'Amerio scrive: "Alla esaltazione astratta e unilaterale della natura, propria del Rinascimento, che tutto fa rientrare nel *contenuto* della natura e dissolve la religione rivelata eccedente quel contenuto, segue la valutazione della natura, propria della Riforma cattolica, che tutto fa rientrare nell'*esigenza e congruenza* della natura e giustifica la religione rivelata come adempimento di un appello alla natura. La *religione naturale* del Campanella significava infatti la *naturalità della religione* e non un contenuto positivo di religione. L'aver il Campanella elaborato nel suo dramma personale la transizione tra il *momento imperfetto* della natura ed il *momento perfetto*, transizione in cui si consumò il dramma ideale del Rinascimento, solleva il tormentato frate calabrese a simbolo del suo secolo" (*ivi*, p. 386). Come si vede l'interesse dell'Amerio è volto a stabilire un ponte tra la filosofia del Rinascimento e la dogmatica del Campanella. In questo senso la stessa conversione campanelliana viene ad assumere il significato di una radicale riduzione della filosofia rinascimentale nell'ambito dell'ortodossia. Si veda anche R. Amerio, *La diagnostica della religione positiva in Tommaso Campanella*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica," a. XXIV, 1932. L'Amerio vi ricostruisce i criteri campanelliani di distinzione di religioni vere e false: "Quelle sono poste da Dio stesso o per sé immediatamente, come l'adamitica, o per mezzi soprannaturali, come la giudaica per tramite di Mosé e la cristiana per se stessa operante in congiunzione ipostatica nella natura umana. Le altre sono forme spurie della naturale razionalità umana, suggestionata e deformata dal diavolo con insimulamenti e fallacia, o quanto meno escogitazioni di mera sapienza filosofica scevre di qualunque titolo superiore, capaci di obbligare soltanto le coscienze erronee limitatamente ai precetti involgenti il diritto naturale e non per l'autorità propria ma per l'autorità della natura..." (*ivi*, pp. 176-77). L'Amerio prosegue offrendo i criteri per distinguere le religioni vere: "la fede cattolica consiste sí nell'accoglimento da parte dell'uomo di determinati contenuti della coscienza divina, inevidenti e travalicanti la conoscitività naturale di lui, ma questo accoglimento che si opera per nozione soprannaturale, può ricevere dal potere critico della religione un certo lume di evidenza..." (*ivi*, pp. 178-79). Le note che il Campanella stabilisce per diagnosticare il propalatore della religione vera sono dieci, che possiamo riassumere brevemente cosí: "1) il miracolo, 2) il martirio, 3) l'essere stato preconizzato da precedenti profezie, 4) il profetare con conferma dell'evento, 5) la vita virtuosa, 6) il potere di trasmissione e la continuità dei carismi, 7) gli effetti moralizzatori e soprannaturalizzatori del suo insegnamento, 8) la conformità dei precetti morali alla ragione, 9) il valore purgatorio e la convenienza del rito, 10) la credibilità e ragionevolezza dei dogmi" (*ivi*, p. 180). Tutti questi poi "si risolvono nei due capitoli del miracolo e della profezia, cioè nella trascendenza della operazione e nella trascendenza nella cognizione" (*ivi*, p. 182). In generale può dirsi che scompaia nella ricostruzione dell'Amerio ogni accettazione della interpretazione "deistica" del pensiero del Campanella. Ricordando appunto le obbiezioni contro l'apologetica campanelliana e contro l'*Atheismus* sollevate "dalla interpretazione deistica" ed in particolare dal Blanchet, secondo il quale tutti gli scritti il cui contenuto è ortodosso "rappresentano un abile ammascheramento e un finto approccio con la Chiesa di Roma, dovuto a considerazioni meramente pratiche" (*ivi*, p. 186), l'Amerio non riconosce alla lettera del Peiresc il significato che vi trovava il Blanchet. Lo studioso francese, scrive

l'Amerio in riferimento alla *Theologia* in un piú recente saggio.[32] Le idee dell'Amerio derivano ancora dalle tesi di una conversione del Campanella, per cui l'interesse teologico è motivato teoreticamente nella seconda fase del pensiero campanelliano. Il nostro filosofo, scrive l'Amerio, è condotto alla teologia "precipuamente da un'esigenza schiettamente teoretica, perché l'intelletto cristiano fatto capace di ospitare i veri soprannaturali, deve vivamente organizzarsi con essi in modo elicito ed attivo e chiarire la loro omogeneità radicale fondata sul Verbo..."[33] La fatica teologica "è concepita dallo Stilese come una vera 'scientia fidei' e la costruzione intellettuale dell'uomo che teologizza, non meno che quella dell'uomo che filosofeggia, è per lui un'imitazione dell'autocoscienza divina la quale svelandosi nella natura e nel

l'Amerio, "si documenta nella sua esposizione citando cosí: 'ed ho visto che nelle piú sprezzate sette vi sono pensieri mirabili: e quando io le rapporto è necessario ch'io mostri confutarle, come fa Galilei del Copernico, eppure questa cautela non gli bastò. Ma io le metto al teatro del mondo per ben di tutti,' che è un tratto della lettera scritta da C. a Peiresc il 17 luglio 1635. Chi si fermasse alla citazione dello studioso francese avrebbe ragione di rappresentare un C. incredente per il quale ogni religione vale l'altra e per di piú scaltro infingitore della sua religiosità spregiudicata. Eppure non è nulla: il passo in questione si *continua immediatamente* nella lettera con queste parole 'e solo contradico *ex corde dove si tratta de fide catholica supernaturali*' parole che il Blanchet scrupolosamente tralascia rovesciando cosí la portata della frase" (*ivi*, p. 192). In campo religioso vi è un ateismo di tipo machiavellico fondato in una riduzione della religione nella psicologia (si veda R. Amerio, *Le dottrine religiose di Tommaso Campanella*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica," a. XXII, 1930, pp. 435 sgg.): e vi è un seguito di forme vere di religiosità che concludono in una *religione naturale* o degli enti sensati, *religione animale* o degli enti psichici, *religione razionale* della creatura *graziosamente perfezionata*; la distinzione porta secondo l'Amerio ad un "processo significativo di classificazione graduatoria della funzione radicale comune a ogni entità" (*ivi*, p. 444). Machiavelli dimostra quindi un difetto di conoscenza filosofica al momento in cui la naturalità della religione non assume per lui il significato di una certificazione preliminare della verità del cattolicesimo. La religione naturale non è infatti nel Campanella un termine equivalente a quello moderno implicante "la riduzione della religione a termini di natura e la conseguente dissoluzione di tutto il soprannaturale cristiano, ma significa il carattere di *originalità*, spontaneità e *necessitazione che la religione ha come funzione radicale dell'essere ragionevole*" (*ivi*, p. 446). La religione positiva assume cosí il significato di "una specificazione della religione indita..." (*ivi*, p. 450) ed in generale può concludersi che "in Campanella la posizione deistica è decisamente superata da un complesso di dottrine che si riassumono nelle seguenti tesi: 1) la religione è esigenza di reversione al principio e comunque si svolge è un valore ed è essenziale: *religio indita*, 2) la religione si esprime necessariamente dall'uomo in un contenuto culturale e dogmatico: *religio addita*, 3) occorrendo l'errore e la discrepanza in tale contenuto, ossia nella *religio addita* posta dall'uomo, è necessaria una *religio addita* posta da Dio *rivelazione*." (Si veda anche R. Amerio, *Di alcune aporie dell'interpretazione deistica della filosofia campanelliana al lume degli inediti*, Comunicazione presentata al nono Congresso Nazionale di Filosofia, Padova, 1934.)

[32] R. Amerio, *Introduzione alla teologia di Tommaso Campanella*, Torino, 1948.

[33] *Ivi*, p. 6.

mistero della fede, esige la testimonianza dell'uomo."[34] Si tratta di "riproporre la dogmatica del Cristianesimo in un ripensamento di solida coerenza, tutto sostenuto con forza sopra la virtuale fecondità dell'idea nuova svolta dapprima nella metafisica primalitativa."[35] Di questo ripensamento la *Theologia* costituisce la sostanza teoretica, mentre il *De praedestinatione* dibatte un solo aspetto del problema, ed il *Reminiscentur* (con altre scritture) costituisce la sezione della teologia pratica.

Tutto il saggio dell'Amerio è costruito sullo sfondo di una rivendicazione dell'ortodossia campanelliana. Cosí nella questione della grazia la posizione campanelliana viene chiarita nel senso che il nostro "ricusa tanto la soluzione tomistica, che carica le parti della divina efficacia, quanto quella molinistica, che le esonera, per fermarsi in una posizione che pareggia [...] le une e le altre grazie all'idea della presenzialità."[36] Campanella "con un'esegesi moderatrice contraria a quella dei teologi da lui chiamati Pertomisti, tenendosi piuttosto sotto l'ispirazione del Crisostomo che egli esalta per maestro in questa materia, nega che come Dio permette i difetti naturali affinché si compiano tutti i gradi dell'universo, cosí permetta per lo stesso motivo i difetti morali. Il peccato non è infatti, come il male naturale, un grado dell'ordine conducente al fine, ma assolutamente il disordine, ossia la recessione e dislocazione [...] dell'universo dal principio dell'universo che è identicamente il suo fine"[37]; ed in Dio "la volontà antecedente di salvare l'uomo come astratta natura intanto può differire dalla volontà conseguente di riprovarlo o salvarlo come natura circostanziata e qualificata, in quanto queste circostanze e qualificazioni siano in qualche modo date *alla* volontà divina e non date *dalla* volontà divina."[38] La libertà umana viene ad essere perciò "una forma di creatività, subordinata sí alla creatività prima, ma tuttavia nel suo ordine, originale. È un'autoposizione posta da Dio come autoposizione, a cui misconoscere l'iniziativa reale, per il fatto che sia un'autoposizione posta, significherebbe dare insieme e togliere il proprio essere."[39] In altre parole i contingenti e gli atti liberi, rientrano nella determinazione divina solo nel senso che Dio li vuole come liberi. Colla abituale sua onestà intellettuale l'Amerio riconosce

[34] *Ibidem.*
[35] *Ibidem.*
[36] *Ivi*, p. 18.
[37] *Ivi*, p. 13.
[38] *Ivi*, pp. 14-5.
[39] *Ivi*, p. 21.

2

il carattere antitomistico di questa dottrina[40]; aggiunge perciò che si ingannerebbe "chi pensasse di dover senz'altro aggregare il nostro autore all'opposta concezione del Molina che, come è noto, è professata dalle scuole gesuitiche"[41] nonostante che "manifesto e decisivo sia lo stampo gesuitico della mentalità campanelliana."[42]

Nel complesso la dottrina campanelliana della grazia e della predestinazione consiste "nel conato di ampliare le parti della libertà."[43] Ne consegue che gli uomini sono implicitamente cristiani "e devono diventarlo esplicitamente riconoscendo il Cristo anche soprannaturalmente."[44] Al tirare definitivo delle somme l'Amerio riconosce che la dottrina campanelliana della grazia e del libero arbitrio si è alquanto dilungata "dalle sentenze allora comuni," ma, prosegue, "essa rivela con forza quell'*elemento energetico* umano, del quale il pensiero teologico è andato prendendo sempre piú chiara coscienza e al quale si potrebbe dire, è venuto sempre piú cedendo."[45]

[40] *Ibidem.*

[41] *Ivi*, p. 22.

[42] Per questo aspetto Amerio rimanda ad un suo scritto in "Giornale di Metaf.," 1946, p. 156.

[43] R. Amerio, *Introduzione*, ecc., op. cit., p. 26.

[44] *Ivi*, p. 27.

[45] *Ivi*, p. 28. Anche per quanto riguarda il *miracolo* l'Amerio riconosce uno sviluppo della tematica campanelliana del periodo della giovinezza durante il quale "era venuto nella lettura di Teofrasto Paracelso, di Agrippa di Nettesheim e del Cardano, oltreché nella viva conversazione del Porta," durante il quale "aveva insegnato a fra Pietro di Stilo 'che i miracoli non erano altro che una applicazione di miracoli di intenzione di quello alla cui persona si faceva il miracolo, e che ognuno poteva far miracoli in questo modo'" (*ivi*, p. 30) fino alla distinzione del miracolo carismatico dal meraviglioso della magia naturale che egli fa "nel XIII della *Theologia* assai piú sistematicamente e gagliardamente che non nella ricomposizione del *De sensu rerum et magia 1604*" (*ibidem*). La magia naturale è avvicinata alla tecnica, sicché "quando nel libro XXIII della *Theologia* lo Stilese colorisce il suo disegno di un orbe tratto dalla Chiesa non solo al suo compimento ultramondano nella celeste beatitudine, ma anche alla sua pienezza temporale nella applicazione di ogni eccellenza mondana, egli colloca tutte le tecniche nelle mani dei religiosi, dovendo la civiltà terrena mantenersi sotto la religione..." (*ivi*, p. 32). Per quanto riguarda la magia divina l'Amerio tende a fissare i due caratteri che seguono: per un lato essa "è un *plus* non mai un *contra* verso la natura e la storia"; per l'altro mantiene "un rapporto particolare col soggetto particolare in cui si opera e che deve essere predisposto" (*ibidem*). Per questo ultimo carattere accade che "l'*estasi filosofica* [...] e l'*estasi volgare*..." presentino "in quanto fenomeni psicologici, la stessa struttura di base dell'estasi divina..." (*ibidem*); ma, aggiunge l'Amerio, "l'identità della struttura psicologica di base può appunto essere cosí fortemente rilevata perché non pregiudica, la peculiarità del carismatico, dovuta al fatto che a funzionamenti strutturalmente identici corrispondono oggetti o effetti di potenza diversa e discontinua, come in basi identiche affettate da esponenti diversi" (*ivi*, p. 33). Anche in questo caso risulta per altro a detta dell'Amerio una *rarefazione del carismatico*, un attenuarsi del miracolo; Amerio la giustifica sostenendo che "il canone della ponderazione critica stanziato dal Campa-

Una analoga impostazione si ha circa la questione del peccato *originale*. Anche in questo caso l'Amerio sostiene la ortodossia della trattazione del Campanella, anche se non la "perfonde del sentimento profondo del peccato, come altri hanno esattamente osservato, non rettamente tuttavia facendone un gravame contro il Campanella."[46] Il Campanella "aveva [...] in gioventú miscreduto il dogma del peccato originale insegnando, come risulta dai costituti processuali e dal carme intitolato *Fede naturale del vero sapiente* che non si dà peccato se non come coscienza del peccato."[47] Diversa è invece la soluzione della *Theologia*. Qui "il dissesto del mondo morale ed eudemonologico non è effetto né della natura creante né della natura creata, ma un difetto sorgente remotamente dalla nichilità precreaturale e prossimamente da un atto che la natura fa fuori della sua natura, nello spazio del non-essere, e su cui cade soltanto la divina permissione."[48] Ma perché la permissione? La risposta del Campanella è agnostica; "il perché di tal permissione è occulto, e gli argomenti addotti se mostrano che Dio non è causa del peccato, non mostrano però quale sia il fine che Dio si prefigge nel permetterlo. Per il nostro teologo rimane che il mondo presente corrotto dal peccato non è punto migliore del mondo che sarebbe stato senza peccato. Vi è dunque un *pessimismo* campanelliano, che gli interpreti hanno sinora trascurato...,"[49] corretto dalla ottimistica tesi del gran numero degli eletti.

Per concludere, la interpretazione dell'Amerio si basa su questo:

nella in capo alla diagnostica del miracolo è troppo legittimo in sé e troppo conforme al corso, che ebbe di poi l'esegesi biblica perché non risulti anche qui da parte del Campanella un'importante anticipazione di conclusioni sulle quali si è poi assestata l'ortodossia" (*ibidem*); la riduzione del sovraintelligibile è oggi comune tra i teologi cattolici, e "persino il miracolo del solstizio narrato da Giosuè e sul quale, pericolando il Galilei, si produsse la collisione piú drammatica tra i sovrintelligibile e l'intelligibile, si espone come un semplice fenomeno di rifrazione solare su un nembo grandinifero" (*ivi*, p. 34). I caratteri del miracoloso nel pensiero campanelliano si riassumono dunque nel "rilievo dato alla funzione dispositiva della natura" (*ivi*, p. 35), e nella "riduzione del sovrintelligibile, a mano a mano che sotto l'azione della grazia si svolge l'efficacia naturale delle strutture storiche della Chiesa. Nell'uno e nell'altro punto è da osservare [...] che il pensiero teologico campanelliano è conforme allo sviluppo preso dalla teologia moderna" (*ibidem*).

[46] *Ivi*, p. 36.

[47] *Ivi*, p. 37.

[48] *Ibidem*.

[49] *Ivi*, p. 39. La *cristologia* campanelliana è legata alla salvezza; perciò è punto fermo della teologia campanelliana che "non solo scompone eternamente i Cristiani espliciti, incorporati sacramentalmente a Cristo, i quali sono piú che i non Cristiani in tutte le nazioni, ma anche i Cristiani impliciti, viventi secondo la razionalità (che è il Cristo coperto) e con voto di riconoscerlo scoperto, e anche i parvoli non battezzati che il Cristo

1) esiste una fase non ortodossa della filosofia campanelliana; 2) la conversione non spegne lo spirito riformatore; 3) quest'ultimo si muove per altro nell'ambito dell'ortodossia cattolica. Le incertezze, le audacie del Campanella filosofo non escludono la riduzione ultima dell'intero suo pensiero nella ortodossia cattolica. Questi rilievi, conclude l'Amerio, "confermano l'impossibilità, d'altronde già stabilita, di considerare la *theologia* come un *corpus separatum* o peggio un *caput mortuum* nel pensiero di Tommaso Campanella. Piú altamente poi esse confermano l'impossibilità di considerare le verità dogmatiche come un *corpus se-*

sottrae alla morte eterna" (*ivi*, p. 46). La regalità del Cristo si estende ai non-cristiani ed anche al *temporale* e Campanella "rintuzza con forza la dottrina dei teologi legata ai principî quali negano al Cristo, e quindi anche alla Chiesa, la potestà diretta sulle cose temporali, concedendo soltanto quella indiretta, per ragione cioè dell'intreccio che lo spirituale possa avere col temporale" (*ivi*, pp. 50-1). Secondo l'Amerio in questo passaggio è da vedere "un riscontro del fondamentale gesuitismo del pensiero campanelliano" (*ivi*, p. 51). Ne deduce ancora che "l'anti-Dante e l'anti-Sarpi campanelliani, benché legati nella mente del filosofo ad un disegno caduco, anzi storicamente caduto, di una cosmopoli cattolica o piú esattamente di una teocosmopoli, celano nell'affermazione del diritto egemonico della religione, ossia del mondo ideale, un vero grande e importante che non fu travolto né può esserlo dalla compiuta mortificazione di quel disegno..." (*ivi*, p. 52). Un ultimo accenno al problema dei *sacramenti* e della *escatologia*. Sacramento è "... una cerimonia sacra di cose e di parole, la quale per divina istituzione cagiona e significa la grazia e la consacrazione dell'uomo al divino culto" (*ivi*, p. 54). Soltanto inteso in senso stretto esso è un seguito di segni causativi della grazia istituita da Cristo. L'Amerio rileva nella trattazione campanelliana il tentativo di giustificare tutta la materia "sullo schema della metafisica primalitativa, sciogliendola dalla dipendenza dallo schema scolastico tradizionale, tentativo che modernamente fu ripreso dal Rosmini nel libro IV dell'Antropologia soprannaturale, e che, ripreso da altri in epoca a noi piú vicina, non fu (come sappiamo) potuto pubblicare mai..." (*ivi*, p. 55). Cosí il battesimo è "il sacramento della rigenerazione e della costituzione dell'uomo santo sopra l'uomo peccatore" (*ibidem*); l'*eucarestia* "è il fastigio della religione e verso di esso tutti gli altri sacramenti sono quasi soltanto sacramentali, cioè cerimonie preparatorie. Il mistero della *presenza reale* non disdice, anzi sommamente si addice alle tre primalità metafisiche [...] Il Cristo è nell'eucarestia non figurato, ma realmente presente, e la presenza reale è data non da un'*azione* del corpo di Cristo sostentante le specie del pane e del vino, ma da un genere di *esistenza* [...] Nella eucarestia (la quale è nel *mondo sacramentale* oltrepassante i cinque mondi naturali) la quantità inerente al corpo di Cristo elevata dal mondo situale al mondo delle essenze è quindi applicata a innumerevoli siti dello spazio fisico e matematico: e come l'essenza di un ente, la quale è una nel mondo ideale archetipo, si presenta in piú luoghi del mondo corporale, cosí avviene del corpo di Cristo, che dunque trovasi nel sacramento non senza quantità, come vogliono Durando e Occam, ma con la sua quantità non esistenziale, ma essenziale" (*ivi*, pp. 55-6). L'Amerio si rende conto come questa spiegazione (come pure l'altra della cessazione della presenza quando cessano le specie) sia ardua e forse fragile, e ricorda che "il Campanella stesso non manca di rilevare la limitata validità di ciascuna delle interpretazioni, della discrepanza e contraddittorietà delle quali non rimane però vulnerata l'inconcretabile verità del dogma." "*Nec per hanc Democriti philosophiam nec per aliorum dogmata fidei doctrina evertitur, sed solum declaratio mysterii apud doctores, quae est alia aliis pro dogmatum ratione physicorum...*" (*Theol.*, lib. XXIV, c. 12, art. 4, p. XI).

paratum o peggio un *caput mortuum* del pensiero moderno."[50] Per un lato il Campanella riformatore diviene cosí anticipatore di conclusioni dogmatiche posteriormente affermatesi o almeno affacciatesi; e per l'altro risulta indiscutibile la sua buona fede e la sua sincerità religiosa.

La interpretazione dell'Amerio ha ricevuto volta a volta delle attenuazioni ed anche delle prese di posizioni polemiche. Nel complesso essa ha però largamente fatto breccia nel campo degli studi campanelliani. Cosí alla ricerca di una unità tra la "monarchia ecumenica e la piccola repubblica solare," tra la "esigenza politica ed il problema sociale,"[51] Luigi Firpo coglie il legame profondo che il Campanella mantiene colla vita del suo popolo, fino al punto di definire il sistema filosofico del Campanella come "un tentativo di razionalizzare [...] le credenze popolari apprese nella fanciullezza, immettendo nel sistema delle scienze tutto un bagaglio di ingannevoli parvenze amplificate dalla credula e favoleggiante fantasia degli umili."[52] Tuttavia i legami colle credenze popolari sono mantenuti dal Firpo sul piano di un sentimentale *humus* plebeo, piú che in quello di una consapevolezza piú matura e razionale. Per il resto il desiderio di ricreare l'unità morale della figura del Campanella lo porta a sostenere la "elisione di ogni contrasto in una riconosciuta continuità graduale che conduce la filosofia della natura a sfociare nel cristianesimo"[53] col risultato di attenuare le contraddizioni, di accettare sostanzialmente la tesi della conversione proposta dall'Amerio e di rinunciare a valutare il pensiero del Campanella in quel piú vasto campo di contrasti che era offerto sia dalla eredità filosofica del Rinascimento sia dalla situazione oggettiva italiana.

In un altro piú recente scritto il Firpo rigetta la interpretazione della filosofia del Campanella come basantesi prevalentemente sulla *Città del Sole*; il naturalismo ed il deismo "sono della *Città del Sole* l'aspetto palese, la scorza prima," ma "spiegare la *Città del Sole* come frutto tardivo del razionalismo umanistico sarebbe un ridurre Campanella a perpetuo anacronismo, un ravvisare in lui nulla piú che un ultimo isolato riformatore, illuso e subdolo a un tempo, ora pago d'un suo prudenziale nicodemismo, ora ingenuamente fiducioso di poter dall'interno

[50] *Ivi*, p. 60.

[51] T. Campanella, *Discorso ai Principi d'Italia*, a cura di Luigi Firpo, Torino, 1945, p. 14.

[52] "Il Ponte," sett.-ott., 1950, n° 9-10, p. 1076.

[53] Luigi Firpo, *Lo stato ideale della Controriforma*. Ludovico Agostini, Bari, 1957,

smantellare l'istituto ecclesiastico sino a risolvere la Chiesa nella negazione di sé, il dogma nel deismo."[54]

Non è legittima dunque una interpretazione isolata della *Città del Sole*; ed in questo senso viene giudicata errata la teoria dell'Amabile; e non migliore sorte ha quella del Blanchet fondata sulla possibilità di riduzione della seconda fase del suo orientamento mentale alla prima, attribuendo cioè "allo Stilese la convinzione della equivalenza del suo Cristianesimo positivo, opportunamente semplificato e purificato, con la religione naturale della *Città del Sole*."[55] Se la vecchia tesi "toglieva Campanella alla sua missione, la nuova questa missione riduce a vaneggiamento illusorio, frutto di ingenuità puerile e di crassa ignoranza."[56]

Piú vera appare al Firpo la interpretazione dell'Amerio fondata sulla conoscenza dei due fondamentali scritti inediti la *Theologia* e il *Reminiscentur*; per l'Amerio l'evoluzione campanelliana verso l'ortodossia è già operante nell'età giovanile, ma si fa affannosa e drammatica negli anni immediatamente posteriori al processo napoletano, quando il totale fallimento pratico, la morte e la dispersione dei compagni, il proprio annichilimento fisico nella prigionia senza scampo, indussero il pensatore a rivedere le proprie posizioni di audace messianesimo individuale, la spavalda sicurezza del novatore ispirato chiamato a grandi gesta dai vaticini e dai presagi astrali."[57] Le convinzioni originarie "permangono, la rinnovazione del secolo, la purificata repubblica ricondotta a leggi di natura, la monarchia universale dell'età dell'oro veniente, ma il radicale materialismo giovanile si matura, riconoscendo 'come la ragione legga non piú fuori o contro, ma dentro la religione rivelata l'adempimento di se stessa.'"[58] In questo caso (obietta il Firpo all'Amerio) "piú che di conversione con quel tanto di antitesi e di rinnegamento del passato che il termine potrebbe implicare, si può parlare di illuminazione rivelatrice, di gioioso riconoscimento d'una identità, in cui si risolve l'annoso dissidio tra fede e ragione."[59]

Riferendosi alla edizione bobbiana della *Città del Sole*, il Firpo lamenta che il Bobbio abbia preferito "ritornare all'interpretazione psicologica dell'Amabile," "riaffermando che il solo modo di intendere

[54] *Ivi*, p. 310.
[55] *Ivi*, p. 312.
[56] *Ibidem*.
[57] *Ivi*, p. 313.
[58] *Ibidem*.
[59] *Ivi*, pp. 313-14.

il testo campanelliano consiste nell'innestarlo nella biografia del suo autore, leggendovi però non il vangelo rivoluzionario del cospiratore, ma l'idealizzazione postuma, dopo il disinganno cocente, della congiura calabrese miseramente fallita sul piano della storia e riscattata cosí in sterile idoleggiamento fra le nubi dell'ideale."[60] Secondo il Firpo il pensiero di Campanella ha il suo punto di partenza entro un orizzonte cui sono completamente estranei il problema politico e quello religioso; il suo primo interesse è gnoseologico ed astrologico. Certo è, osserva il Firpo, "che a mezzo l'ottobre 1592 quando lo Stilese espone a Firenze a Baccio Valori le proprie tesi ed elenca i propri scritti stesi o concepiti, solo il problema del conoscere e quello dell'essere sono presenti al suo spirito in un indirizzo sensistico e naturalistico che ha fatto ormai della sua fisica una costruzione remota da ogni esperienza, una pura metafisica di ingenuo sapore presocratico."[61] Ecco però che a distanza di pochi mesi, nel '93, l'anno di libertà trascorso dal Campanella in Padova, un vasto interesse novello si fa luce in lui e gli detta uno scritto di capitale importanza, la cui malaugurata perdita è cagione non ultima di tanti fraintendimenti: la *Monarchia de' Cristiani*. Il contenuto del libro ben noto alla luce delle continue rielaborazioni successive, vuol essere riconosciuto per cautela esegetica al solo lume delle citazioni vicine e dirette: sin dal 1595 Campanella scriveva che il libro della Monarchia cristiana [...] con ragioni divine ed umane di questa monarchia donata al Papa ne tratta e futura la dimostra in una greggia e un pastore, come disse l'oracolo di Gesú Dio..."[62] "L'ideale universalistico campanelliano è sin dal suo nascere delineato in moduli definitivi e il primo testo politico del venticinquenne filosofo propone con assoluto nitore i temi che per nove lustri animeranno il suo lungo soliloquio appassionato: la felice innocenza primeva nello stato di natura, un decadimento da quello stato che è causa di tutti i mali del mondo, una aspettata rigenerazione cosmica che riconduca l'umanità al secolo d'oro, quando cancellate le divisioni perturbatrici si instaurerà una sola monarchia ecumenica, sacerdotale e cristiana, destinata a governare il mondo nell'era pacifica e beata. Nel grande solco dell'universalismo cattolico si tratta di aspirazioni perfettamente ortodosse..."[63] La *Monarchia* mirava dunque a togliere gli ostacoli internazionali alla realizzazione ecume-

[60] *Ivi*, p. 314.
[61] *Ivi*, p. 316.
[62] *Ivi*, pp. 316-17.
[63] *Ivi*, p. 317.

nica; allo scopo di rinnovare la Chiesa "e mondarla degli abusi rispondeva invece il sincrono trattato *Del governo ecclesiastico*."[64]

È cosí delineato dal Firpo il primo oscuro insorgere dell'interesse politico-religioso; non meno ambiguo, egli definisce, "è in lui il nascere dell'eterodossia, la genesi di quella frattura breve e violenta, che si maturò per contrasto proprio negli anni della piú aspra repressione inquisitoria ed in cui si intravedono convergenti i motivi piú eterogenei [...] Piú che verso questo o quell'aspetto del cattolicesimo, Campanella pare riluttante di fronte all'intera religione positiva, tutto immerso nella scoperta gioiosa di una autosufficienza della natura e di una religione naturale che ragionevolmente la corona..."[65] Al peccato di Adamo come non credono i solari, cosí anche non crede il giovane Campanella. A spiegare "il disordine delle cose umane" questi "ha pronta una nuova dottrina, quella dei cicli cosmici, governati dai 'numeri fatali'; motivo già presente nella *Monarchia*, ma fattosi ora preminente dopo la scomparsa del tema della rigenerazione cristiana. Poco prima di por mano alla *Città del Sole*, verso il 1601, scriveva negli *Aforismi politici*: 'Poiché saranno mutate tutte le sette e religioni e i modi delli principati e dell'altre comunità, necessariamente si verrà alla prima signoria naturale divina, che regni un re sacerdote solo [...] Come io disputai nella *Monarchia cristiana*, che converrà essere per la profezia, e per lo circolo delle cose arrivato al primo stato innocente naturale.'"[66] Su questo terreno (oltre ad altri motivi non facilmente documentabili) resta la ostilità "al culto del Crocifisso (spiegata poi come esaltazione del Cristo trionfante, ma non aliena in origine da atteggiamenti spregiativi); resta un sonetto, di attribuzione almeno probabile, che loda gli aspetti sociali del culto per Gesú, 'benché non sia del Padre Eterno il figlio'[67]; restano le testimonianze palesi della *Città del Sole*; in cui non solo si è increduli circa il peccato di Adamo, ma si vede Cristo con gli apostoli onorato e tenuto in gran conto quale uomo insigne e nulla piú, fra gli 'inventori delle leggi, e delle scienze e dell'armi,' accanto a Mosè, Osiride, Giove, Mercurio e Maometto; Maurizio de Rinaldis, il capo secolare della congiura, confessò d'essersi scandalizzato nell'udir dalla bocca del Campanella 'che Gesú Christo era un uomo da bene.'"[68]

[64] *Ivi*, p. 318.
[65] *Ibidem*.
[66] Tommaso Campanella, *Aforismi politici*, ed. Firpo, Torino, pp. 121-22.
[67] T. Campanella, *Tutte le opere*, a cura di Luigi Firpo, Milano, 1954, vol. 1, pp. 238-39.
[68] L. Firpo, *Lo stato ideale* ecc., cit., p. 320. Secondo il Firpo la *Città del Sole* non è

L'ulteriore avvicinamento del Campanella al cattolicesimo positivo che si matura negli anni della sua sventura, non è "acquiescenza supina, rinuncia al proprio autonomo pensare, né tanto meno conformismo opportunistico: Campanella vede la sua nuova posizione non come antitesi all'antica, ma come inveramento e integrazione di quella, sublimazione spontanea di natura in soprannatura."[69] Riprendendo Solari (pur cosí esitante ad ammettere la tesi dell'ortodossia religiosa del maturo Campanella), il Firpo sostiene che "la conversione non *è* palinodia ma maturazione, non è regressiva ma progressiva, è ripensamento delle esigenze dottrinali implicite nella *Città del Sole* in senso realistico e concreto cioè cattolico."[70]

In questa nuova dimensione "astri, prodigi e numeri fatali ritornano al loro significato di simboli annunciatori, non piú cause efficienti del mutamento cosmico"[71]; ed "i ritocchi apportati alla *Città del Sole* in questi anni non sono dunque, come il Bobbio vorrebbe, caute attenuazioni insincere, ma chiarimenti della tesi essenziale, che permette al Campanella di inserire nel suo nuovo mondo il suo mondo antico senza rinnegarne parola: tale dottrina, perfettamente ortodossa, nega ogni antitesi fra natura e soprannatura e mostra come la ragione preluda

un'ipotesi pratica; è solo una nitida rappresentazione "di un evento certo e fatale, destinato a realizzarsi nell'economia cosmica nel punto di sutura del gran ciclo delle cose, là dove principio e fine coincidono, dove la somma di tutte le esperienze e di tutte le aberrazioni si elide nella seconda innocenza beata" (*ibidem*). Questa previsione "scientifica," viene quindi turbata dall'irrompere di interessi pratici "preso da una elettrizzante allucinazione egli credette di leggere nelle orbite astrali e negli ingenui prodigi i segni dell'evento imminente, vide il malcontento economico, le dispute giurisdizionali, il banditismo imperversanti nella sua povera terra e li credette segnali d'una tensione ormai intollerabile; nel proprio oroscopo lesse presagi di potenza e si credette chiamato a instaurare il secol d'oro" (*ivi*, p. 321). A differenza del Bobbio, Firpo crede che la idealizzazione della *Città del Sole* corrisponda anche all'interno della Congiura alla differenza reale tra le idee del Campanella e quelle dei rozzi suoi compagni. Le discordanze sono "intime ed originarie, non dettate da attenuazioni opportunistiche" (*ivi*, p. 322). Riprendendo anche la tesi del Solari, che crede nella sincerità del Campanella, la *Città del Sole* "diviene un documento di quella chiarificazione di intenti, un testo redatto per definire e riscattare le proprie idee religiose, filosofiche e sociali, i propri divisamenti per una riforma della Chiesa e degli istituti politici" (*ibidem*). Solo evitando di attribuire al libretto immediati intenti autoapologetici si può capire il senso di questo "ripensamento composto del bel sogno fallito, testimonianza del sopravvivere dell'aspettazione del 'secol novo' introdotto dalle 'congiunzioni magne' imminenti; non idealizzazione dunque, ma rivendicazione dalle storture e dai fraintendimenti grossolani, bisogno di fermare in carta, in disegno fermo, un vagheggiamento che altri aveva deformato e invilito senza comprenderne la purezza e la dignità" (*ivi*, p. 323).

[69] *Ivi*, p. 324.

[70] *Ibidem*.

[71] *Ibidem*.

ed aspiri alla rivelazione."[72] La comunità dei beni ritorna nelle *Quaestiones Politicae*, nella *Theologia* (colla sola attenuazione della comunità sessuale) rivelandoci "una tesi schiettamente tomistica, superata ma non condannata dalla moderna teologia cattolica."[73] Il mito solare seguita ad affascinare il Campanella lungo tutto l'arco del suo pensiero; esso se resta estraneo "agli aspetti reazionari della Controriforma, è [...] una voce alta della costruttiva riforma cattolica."[74] Nella sua autointerpretazione evolvente il mito solare mostra che "scienza positiva e metafisica cattolica, lungi dal divergere, sono distinti gradi conoscitivi di uno stesso vero."[75]

La differenza della interpretazione del Firpo da quella dell'Amerio consiste dunque in un meno rigido interesse per l'ortodossia, ed in un piú accentuato tentativo di collegamento della filosofia campanelliana con l'*humus* plebeo della sua terra; ed inoltre nella convinzione della presenza di una reale continuità nello sviluppo del suo pensiero che gli permette di individuare anche nella *Città del Sole* la presenza ecumenica.

Abbiamo avuto sopra occasione di accennare alla interpretazione di Norberto Bobbio; in una sua introduzione a *La Città del Sole*, questi dopo aver notato "le molte e davvero stupefacenti coincidenze tra le deposizioni degli imputati [...] ed il testo della *Città del Sole*" sostiene che questa è storia "palpitante ancora della vita, degli ideali, o meglio delle illusioni che ad essa avevano condotto."[76] La religione naturale viene idealizzata nelle pagine del filosofo, ma è comunque, per il Bobbio, la vera fede del Campanella; ben lungi dall'attenuare i contrasti, Bobbio ammette che il Campanella "l'eretico, il ribelle, l'eternamente perseguitato dalla Chiesa" si indusse "a farsi rivendicatore del primato spirituale e politico del pontefice, propugnatore di una società universale posta sotto l'egida del papa, assertore implacabile della lotta contro l'eresia e fautore del missionarismo, e a conquistarsi nella storia del pensiero civile un posto tra gli scrittori della Controriforma."[77] Il Bobbio non esita perciò ad affermare la irreconciliabilità dei due aspetti del pensiero del Campanella, rivendicando il valore preminente, e si potrebbe dire, unico, che nello sviluppo del pensiero campanelliano ha la

[72] *Ibidem*.
[73] *Ivi*, p. 327.
[74] *Ivi*, p. 328.
[75] *Ivi*, p. 329.
[76] T. Campanella, *La città del Sole*, a cura di N. Bobbio, Torino, 1941, p. 31.
[77] *Ivi*, p. 33.

Città del Sole. Quest'opera "non soltanto è il composto riecheggiamento di un'azione tumultuosa, né soltanto il disegno postumo di una insurrezione fallita: è qualcosa di piú. In essa il Campanella ha messo tutto quello che non aveva potuto dire ai suoi rozzi ascoltatori, che si lasciavano convincere unicamente dalle affermazioni di libertà sessuale e rimanevan colpiti dalle solite irrisioni fratesche dei miracoli e dalla negazione, condita di oscenità, della santità dell'ostia (mille volte ripetuta e riconfermata nelle deposizioni)..."[78] La insurrezione non fu quindi un tentativo di realizzare la *Città del Sole*, ma invece la *Città del Sole* "un tentativo di idealizzare quella insurrezione, tentativo concepito nell'isolamento del carcere come atto di reminiscenza insieme e di giustificazione."[79] E poiché il tentativo di razionalizzazione ebbe a consistere essenzialmente in una deduzione da principî metafisici, esso "è anche l'annunzio della futura opera teorica del Campanella."[80]

La presenza metafisica è dunque il punto di collegamento tra la *Città del Sole* e la portentosa produzione campanelliana. Ma può dirsi con ciò risolto il contrasto? La disputa, scrive Bobbio, almeno dall'Amabile in poi, "sembrava risolta nel senso in cui la risolse il S. Uffizio, e se lavoro di critica vi fu in seguito, fu rivolto ad una attenuazione del contrasto con la tesi che il papa era sí il capo profetizzato della *Monarchia del Messia*, ma era un papa che assomigliava assai piú al metafisico che al pontefice romano, e che il cattolicesimo era sí la religione destinata a riunire il mondo in un ovile, ma era un cattolicesimo che sapeva di religione naturale e di filosofia campanelliana."[81] Solo in questi ultimi tempi, aggiunge il Bobbio, alludendo all'Amerio, "è stata ritentata con maggiore impegno e coraggio la presentazione di un Campanella sinceramente convertito e ortodosso convinto, ed è stata rigettata la tesi dell'identità del mito solare con l'idea della signoria universale del cattolicesimo in favore della tesi della genuinità e della maggiore maturità della seconda; ma questa tesi mal s'adatta al temperameno cinico e sfrontato del Campanella, dal quale si è tratti a tornare alla vecchia idea della simulazione, sostenuta dall'Amabile, e male spiega come mai un uomo di quella natura, eretico in libertà, fosse diventato ortodosso in prigionia, quando cioè vi erano buone ragioni

[78] *Ivi*, p. 34.
[79] *Ibidem*.
[80] *Ibidem*.
[81] *Ivi*, p. 41.

per sembrarlo, ma proprio nessuna, dato quell'indomabile orgoglio, per esserlo..."[82]

La interpretazione del Bobbio si differenzia per altro nettamente da quella dell'Amabile per l'importanza infinitamente minore che attribuisce al pensiero campanelliano, o almeno al suo aspetto naturalistico-utopistico, che è pure il piú importante. La costruzione campanelliana è viziata di un atteggiamento antistorico. La immaginazione del Campanella non s'adegua mai alla storia: "o è troppo avanti o troppo indietro."[83] L'utopia campanelliana "neppure per quel tanto che ogni utopia può dirsi efficace nella realtà e nel tempo, come norma di una azione futura, ha valore storico: rimasta isolata nel suo stesso ambiente e nel suo tempo, non ha avuto ripercussioni in nuovi moti e neppure risonanza in nuovi pensieri. Considerata di per se stessa, è soltanto una trovata ingegnosa, non sempre divertente e talora pallida e insipida [...] Nella miseria dei casi individuali, nello smarrimento di fronte alla grandiosità dei rivolgimenti storici, non c'era altra scelta, per l'individuo trascinato dalla corrente e non piú padrone del proprio destino, che tra la sfiducia dello scettico e la visione dell'ispirato. La *Città del Sole* rappresenta la seconda alternativa [...] la giustificazione e insieme la salvezza del visionario, che crede nella 'renovazione del secolo.'"[84]

Il punto debole della interpretazione *bobbiana* sta proprio qui: in questo isolamento della *Città del Sole* ed in questa fretta liquidatrice che sa piú di atteggiamento moderno, che di reale scavo storico delle idee campanelliane. Per questo ha avuto ragione il Solari nel rivendicare la serietà complessiva di molti atteggiamenti campanelliani, nonostante il suo cinismo e la sua sfrontatezza.[85]

[82] *Ivi*, p. 42.
[83] *Ivi*, p. 50.
[84] *Ivi*, pp. 50-1.
[85] Il dissenso tra Bobbio e Solari è cosí riassunto da quest'ultimo: "Il dissenso nostro è nella tendenza a far dipendere, come causa determinante, il significato della *Città del Sole* da fatti reali, contingenti, in particolare della congiura del 1599, da considerazioni opportunistiche, interessate, subordinando ad esse la verità della dottrina, la nobiltà degli intendimenti. Sotto questo aspetto l'influenza dell'Amabile fu piú dannosa che utile alla comprensione della *Città del Sole*" (G. Solari, *Di una nuova edizione critica della Città del Sole e del comunismo* del Campanella, in "Rivista di Filosofia," 1941, p. 185), e continua: "molti rilievi del Bobbio sono fondati; ma nel loro insieme non soddisfano perché non colgono la personalità del Campanella in ciò che ha di eccezionale, di unitario, di suggestivo. Probabilmente non fu né un furbo consumato come appare al Bobbio, e neppure un ingenuo come ha creduto il Blanchet" (*ivi*, p. 198). Di certo "non persuade neppure la tesi dell'Amerio secondo cui la *Monarchia del Messia* rompe con l'eresia, e inizia la fase ortodossa del pensiero di Campanella. Per il Bobbio questa tesi è psicologicamente inesplicabile ed è incompatibile 'col temperamento cinico, sfrontato,' insincero del

La discussione tra Bobbio e Solari restava per altro confinata alla questione della collocazione della *Città del Sole*, ed in generale dello sviluppo del pensiero politico del Campanella. Certo problemi assai grossi ma non esclusivi. Restavano al di fuori molte questioni (scien-

Campanella [...] Noi crediamo," osserva ancora il Solari, "che la singolare e originale personalità filosofica e religiosa del Campanella è irriducibile cosí all'ortodossia, come all'eresia nel significato comune di tali espressioni. La sua religiosità non può farsi rientrare nelle formule dogmatiche del concilio Tridentino; la sua eresia non è incompatibile con l'idea cristiana nella sua forma piú pura, e quando il Campanella dice cristianesimo dice cattolicesimo romano. L'errore del Campanella è qui, come altrove, nel suo nominalismo, dal quale fu condotto a credere nella possibilità di realizzare in concreto il suo ideale, o sperare di attuarlo nelle particolari condizioni politiche e religiose del suo tempo" (*ivi*, p. 192). L'aspetto peculiare di queste obiezioni del Solari al Bobbio riguarda la fondamentale serietà del suo impegno morale; da questo punto di vista anche il comunismo campanelliano (in polemica col Croce) assume ben altro valore; ed il Solari può riprendere una vecchia antitesi del Meinecke per cui "il *Principe* e la *Città del Sole* sono la tipica espressione di due fondamentali contrastanti esigenze degli spiriti del secolo XVI, tendenti a sopravvalutare l'uno l'individualità empirica, l'altro la universalità e unità a base religiosa. Da esse scaturiscono le due opposte concezioni della vita sociale e politica del mondo moderno" (*ivi*, p. 193). Del Solari si veda anche *Filosofia politica del Campanella*, in "Rivista di Filosofia," vol. XXXVII, 1946, pp. 38-63. Discutendo degli *Aforismi* il Solari polemizza colla tesi del Firpo che sostiene che questo testo del 1601 assolutamente antitetico rispetto alla *Città del Sole*, rappresenterebbe "la realtà contro il sogno, l'essere contro il dover essere, l'esperienza e la scienza politica contro l'utopia" (*ivi*, p. 41). Secondo il Solari invece "realismo e idealismo politico in C. sono inscindibili, per lui le idee hanno una realtà non meno salda dei fatti di esperienza, i quali hanno valore nella misura in cui attuano l'ideale" (*ibidem*). Per il Solari i frequenti rimandi alla *Monarchia cristiana* ed al libro *Del Governo Ecclesiastico*, opere scritte nel 1593, stanno a significare che mentre gli aforismi "danno norme atte alla conservazione dei regimi tipici storicamente esistenti" (*ivi*, p. 43), essi tuttavia mantengono l'ideale "della monarchia universale sotto la guida del Pontefice romano" (*ivi*, p. 41). Il fallimento della congiura "dovette convincerlo che l'avvento era lontano, che la umanità era ancora immersa nell'*amor sui*, che l'opera della redenzione non era compiuta, per cui miglior avviso era adoprarsi per prepararla mediante la instaurazione della monarchia teocratica coi mezzi suggeriti dalla esperienza storica" (*ivi*, p. 44). Di qui la logica conseguenza che "l'interpretazione unitaria, ortodossa del pensiero politico del C. dalle prime opere del 1593 alle ultime del 1638 sembra a noi sostenersi validamente contro l'interpretazione che tende ad opporre gli *Aforismi* alla *Città del Sole* e alla *Monarchia universale cristiana*" (*ivi*, p. 45). Piú sotto il Solari sostiene che anche per Campanella "i concetti costruttivi del dominio politico umano sono la sovranità popolare e il contratto, concetti che monarcomaci e gesuiti andavano in quell'epoca rielaborando contro i pericoli insiti nell'assolutismo. Il quale traeva forza e autorità da un lato dagli insegnamenti del Machiavelli e del Bodin, dall'altro dalla nuova teocrazia protestante che propugnava la funzione cristiana insindacabile del potere e diritto divino dei governanti" (*ivi*, p. 62). Come per i *monarcomaci* "il popolo concepito come la pluralità degli individui uniti in collettività è fonte del potere sovrano..." (*ibidem*); mentre per gesuiti e giusnaturalisti la sovranità popolare si riduceva ad un "contratto di alienazione da parte del popolo della sovranità, per cui una volta trasmessa questa costituiva un diritto proprio del sovrano ed era irrevocabile [...] per il Campanella il popolo nell'istituire il sovrano obbediva ad una esigenza razionale e per questa esigenza a lui intrinseca non è dubbia la sua superiorità rispetto al sovrano chiamato ad esprimerla e a tradurla in atto con mezzi adeguati..." (*ibidem*).

tifiche, filosofiche, teologiche) che è stato merito di Antonio Corsano aver cercato di reinserire da un nuovo punto di vista nella discussione.

Era da valutare in primo luogo per quali aspetti la riforma teologica che Campanella promuove fosse da porre in relazione colle scoperte galileiane, col posto *autonomo* che il problema delle scienze assume nella vita umana e coi contraccolpi che produce sulle credenze tradizionali. Purtroppo per questi aspetti la ricerca del Corsano non è del tutto accettabile. Egli accoglie infatti senza discussione il presupposto di un Campanella ingenuo e primitivo e rafforza questo giudizio con un immediato raffronto colla metodologia scientifica galileiana; accenna ad una "angustia e frettolosità provinciali della sua cultura di autodidatta" che gli faceva "scambiare per recente e quasi nuovo e vivace il risorgimento umanistico del platonismo, già vecchio di piú d'un secolo e ormai povero di lena speculativa," e si limita a definire "significativo che il Campanella associasse nella sua fede in una generosa capacità di rinnovamento, platonismo e naturalismo telesiano..."[86]

Già il Firpo per il periodo giovanile aveva parlato di "una pura metafisica di ingenuo sapore presocratico."[87] Ed altrove insistendo sul motivo sensistico della *Philosophia sensibus demonstrata* vi coglie "una organica interpretazione del reale di integrale portata, tale cioè da coordinare fisiologia e cosmologia, metafisica e teologia in una sintesi che facesse salvi insieme e concordi i dati della esperienza sensibile e della dogmatica cattolica."[88] Sembra dunque che gli aspetti metafisico-platonici siano già interpretati dal Firpo nel senso di una convergenza verso l'ortodossia. Piú articolata è la presentazione del problema nel Corsano che giudica però che "il Campanella sia arretrato persino di fronte al suo maestro, il Della Porta; sia perché le sue turbinose vicende non gli concessero le felici condizioni di operosità del napoletano, sia perché egli corse troppo avidamente a impadronirsi di quella opposizione semipsichica di simpatia e antipatia, che pel Della Porta era un espediente fra tanti per scrutare e imitare operosamente la natura; mentre il Campanella l'assorbí nel sistema preformato della sua cosmologia telesiana, della quale riuscí solo a complicare il dogmatico candore."[89] Il platonismo del Campanella assume quindi per Corsano un carattere arcaico, senza collegamento colle nuove elaborazioni copernicane. Inoltre egli

[86] A. Corsano, *Tommaso Campanella*, Bari, 1961, p. 18.
[87] Luigi Firpo, *Lo stato ideale della Controriforma.* Ludovico Agostini, Bari, 1957, p. 316.
[88] *Tutte le opere di Tommaso Campanella*, ed. cit., p. XVII.
[89] A. Corsano, *Tommaso Campanella*, ed. cit., pp. 239-40.

ci dice che il tempo del Campanella non era piú "quello dei suoi maestri e amici della giovinezza, Imperato e Della Porta, geniali collezionisti di cose *insolite* e produttori di *mirabili* congegni, stupefacenti invenzioni e trucchi strabilianti per il diletto di illustri viaggiatori o semplici curiosi. Era ormai il tempo del Galilei, nella cui opera venivano a maturazione le pazienti, umili ricerche di artieri, illuminati dalla provvida collaborazione di altrettanti umili e sobri matematici e fisici che poco o nulla sapevano di metafisica, e meno ancora di teologia. L'involucro medievale della scienza esatta e sperimentale, costituito appunto da grandiose speculazioni metafisiche e teologiche, munito di un apparato sperimentale magico alchimistico e fittamente inserito nella credenza astrologica, aveva senza dubbio assolta una preziosa funzione: come insegna l'opera monumentale del Thorndike e confermano le acute osservazioni del Garin. Tuttavia quella funzione era ormai definitivamente conchiusa, ed era sorta la nuova scienza sotto le insegne di uno sperimentalismo non piú assetato di meraviglioso ma esigentissimo di esatte misurazioni e di oculati controlli; in questo seguace, semmai, del nominalismo dei *Parisienses*, maestri nell'accurata, sobria osservazione come nella inesorabile demolizione dei presupposti ontologico-metafisici.[90] Il problema è con ciò immediatamente riportato ad un raffronto con Galilei che rischia di togliere ogni interesse ad una ricerca su Campanella.[91]

[90] *Ivi*, pp. 176-77.

[91] A conclusioni opposte, (ma nei risultati convergenti) era giunto l'Amerio, per il quale "la preoccupazione del Campanella nella questione galileiana non è affatto astronomica o cosmologica (con l'economicità delle rappresentazioni fisico-matematiche egli aveva superato il punto di vista scientifico), ma esclusivamente filosofica e anzi piú precisamente teologica. Il principio che gli preme di vedere assicurato, qualunque tesi si adotti come possibile tra tante adiafore, è la convenienza della scrittura con la natura, e l'impossibilità di incorporare al testo biblico i glossemi delle varianti scienze umane" (R. Amerio, *Nota sulla cronologia dell'opera metafisica di Tommaso Campanella*, Sophia, a. III, n° 2, aprile-giugno 1935, a. XIII, p. 200). Per l'Amerio il problema filosofico-teologico ha una importanza centrale ma solo per l'aspetto della convergenza, e non per l'altro in forza del quale il nuovo scientifico obbliga al rinnovamento delle concezioni del mondo espresso in sede filosofica e teologica. Discutendo della natura e della sostanza di questo interesse metafisico, l'Amerio pone esplicitamente il problema di un rapporto tra *Galileo e Campanella*, e polemizzando col Blanchet ritiene di poter escludere una propensione campanelliana per la teoria dei mondi infiniti. Senza rilevare, egli dice, "che l'infinità del mondo non è nemmeno asserita dal Galilei né può dirsi caratteristica della sua cosmologia, è certo che il Campanella l'aveva ventilata e formulata molto tempo prima di leggere il *Nuncius Sidereus*; gli rincrebbe, è vero, di non averlo letto prima di terminare la sua *Metaphysica*, ma per altri motivi, e il libro non gli avrebbe recato novità alcuna su questo punto già interamente chiarito in quell'opera e in altre ancora. Nel fondo piú antico della *Metaphysica* egli vi aveva dedicato un articolo con questo titolo: '*Plurima*

Se la questione Galilei è liquidata con fretta eccessiva, i rapporti Bruno-Campanella sono invece al centro della interpretazione del Corsano e costituiscono gran parte della originalità della sua piú recente stesura della monografia campanelliana. Secondo Corsano il giovane Campanella "pur avendo incontrato i termini delle formule eleatizzanti impiegati dal Bruno nella conclusione dei dialoghi *De la causa* evita d'incorrere nell'accostamento bruniano di Dio e mondo nella poetica esaltazione dell'Uno-tutto."[92] Altrove: "si sa che il Campanella, dopo aver tentato una trattazione sistematica nel perduto *De astronomia*, disseminò per le sue opere frequentissime recensioni polemiche delle opinioni di Copernico, Ticone di Brahe e Galileo, a mano a mano che gli accadeva d'imbattervisi o di esserne informato; e si sa anche che fu suo interesse prevalente, anzi prepotente, cercare nella vicenda astro-

in spatio immenso esse amphitheatra, in quibus divinae rapraesentantur opes, et systemata alia aliorum esse centra et aliorum alia etc.' rompendo cosí le angustie della cosmologia aristotelica e nella *Theologia* era tornato sulla sentenza piú largamente, appoggiandola (come egli credeva) sull'autorità della Scrittura dei Padri. Non dunque una conferma dell'idea di infinità recava al Campanella la nuova astronomia. Il significato che essa racchiudeva per lui oltrepassava l'astronomia per giungere a un campo di conoscenze cui il Galilei non soltanto restava estraneo, ma positivamente si chiudeva. Le novità del cielo sono ai suoi occhi il prodromo di una trasformazione nella vita del genere umano. Le scoperte di nuovi continenti in terra e di nuove terre in cielo gli paiono esclusivamente ordinate a render consapevoli gli uomini degli eccelsi consigli divini. L'astronomia è la *propedeutica* della religione e della profezia" (ROMANO AMERIO, *Galileo e Campanella, La tentazione del pensiero nella filosofia della riforma cattolica*, in "Nel terzo centenario della morte di Galileo Galilei, Saggi e conferenze," Milano, 1942, pp. 313-14). Secondo l'Amerio essenziale nello Stilese è "l'istanza di trascendere la matematica per cogliere la lezione metafisica e, in ultima analisi escatologica dell'universo" (*ivi*, p. 317). Ma il problema sta proprio in questi termini? La grande *Theologia* si apre col tema del rapporto tra *scienza* e *religione* e della necessità di adeguare le credenze alle scoperte. Proprio nella *Prefazione* si catalogano i motivi che hanno indotto il Campanella ad iniziare la stesura della sua colossale sintesi teologica. Oltre il rimando alle eresie, vengono sottolineate le conseguenze delle nuove scoperte geografiche sia nei riflessi delle relazioni stabilite coi popoli pagani, (ed ai conseguenti compiti missionari), sia perché "la scoperta di nuovi paesi del Nuovo Mondo un tempo ignorati e di nuovi popoli di cui ignoriamo le origini, e la scoperta di un nuovo cielo e di nuove stelle e di nuovi sistemi celesti e di nuove concezioni dell'universo elaborato dopo Copernico, e segni mirabili nel sole, nella luna e nelle stelle, osservati dagli astronomi, i quali però ne ignorano le cause, non avendo pratica di teologia," impongono una revisione della sistemazione teologica, se si vuole evitare che si proceda "in mezzo alla derisione di chi filosofa sull'esperienza" (T. CAMPANELLA, *Dio e la predestinazione, Theologicarum lib. I*, Firenze, 1949, p. 5, trad. Amerio). L'attenzione del Campanella si volge inoltre alla "invenzione di novità" e alla "riforma delle scienze da noi trattate altrimenti da Aristotele" (*ivi*, p. 7). Io, dice Campanella, "oltre alla teoria delle scienze ho scritto e letto molti libri di prassi di quelle scienze, sempre paragonando quel che scrivo e leggo con il libro del mondo, scritto dalla sapienza di Dio in lettere vive e reali, per cogliere se mai quelli concordassero o discordassero dal loro originale" (*ivi*, p. 11).

[92] *Ivi*, p. 21.

cosmica gl'indizi di ciò che l'Appendice agli *Articuli prophetales* chiama una 'quaedam relaxatio' cioè quegl'indizi di una anomalia sempre piú decisamente operante fino al termine immancabile dell'attesa escatologica. Il *De sensu rerum* non fa eccezione a questo atteggiamento generale; ma vi è in piú una franca accettazione della dottrina epicurea e democritea propugnata, ad ogni buon conto, contro Copernico..."[93] Secondo il Corsano "il Campanella conduce [l'ebrezza distruttiva di gerarchie] a un pieno dispiegamento e appagamento permeando di universale sensibilità il cosmo."[94] Ed ancora "la intuizione pansensistica pervade [...] della sua poetica felicità il dramma escatologico, e ne illumina l'attesa dell'adempimento distruttivo..."[95] Piú oltre il Corsano coglie un contrasto tra la infinità della possibilità divina e la impossibilità della infinitezza; "si va anche piú in là, sostenendo che Dio stesso, benché onnipotente, non potrebbe fare l'infinito; e qui la dialettica nominalistica spiega pienamente il suo rigore analitico a danno della sintesi dei contrari cusaniana e bruniana..."[96]; e conclude perciò "che non può concepirsi infinito naturale e creato se non per una vicenda successiva di esplicazione da un soggetto attualmente ed eternamente infinito..."[97] La nozione d'infinito "lasciata la pretesa di cosmologica positività, s'interna nell'anima umana, avviandosi a diventare attraverso il Pascal fondamento di una nuova apologetica."[98] Ancora Corsano esprime cosí la questione: "Dio vide le cose essere possibili, volle che fossero, non invidiando loro l'essere in cui potevano venir create. Ma molte altre cose sono possibili, e mondi innumerevoli: perché allora negar loro l'essere? Si fa presto a ricorrere all'arbitrio divino: ma poiché Dio non agisce se non razionalmente, se fa questo a preferenza di quello lo fa in grazia di sé o di altri. Se di altri, gli è asservito; se di sé è bisognoso. Alla fine lo strenuo rigore dell'argomentazione ha tregua in una riserva agnostica e si accetta l'arcano."[99]

Il libro del Corsano sente profondamente il tema bruniano nel Campanella. Talvolta per altro indulge ed accetta per buone le contraddizioni senza sforzarsi di motivarle internamente. Cosí l'infinitismo è limitato all'arcano e talvolta anche da una tendenza ad

[93] *Ivi*, p. 88.
[94] *Ivi*, p. 89.
[95] *Ivi*, pp. 88-90.
[96] *Ivi*, p. 159.
[97] *Ivi*, p. 160.
[98] *Ibidem*.
[99] *Ivi*, pp. 164-65.

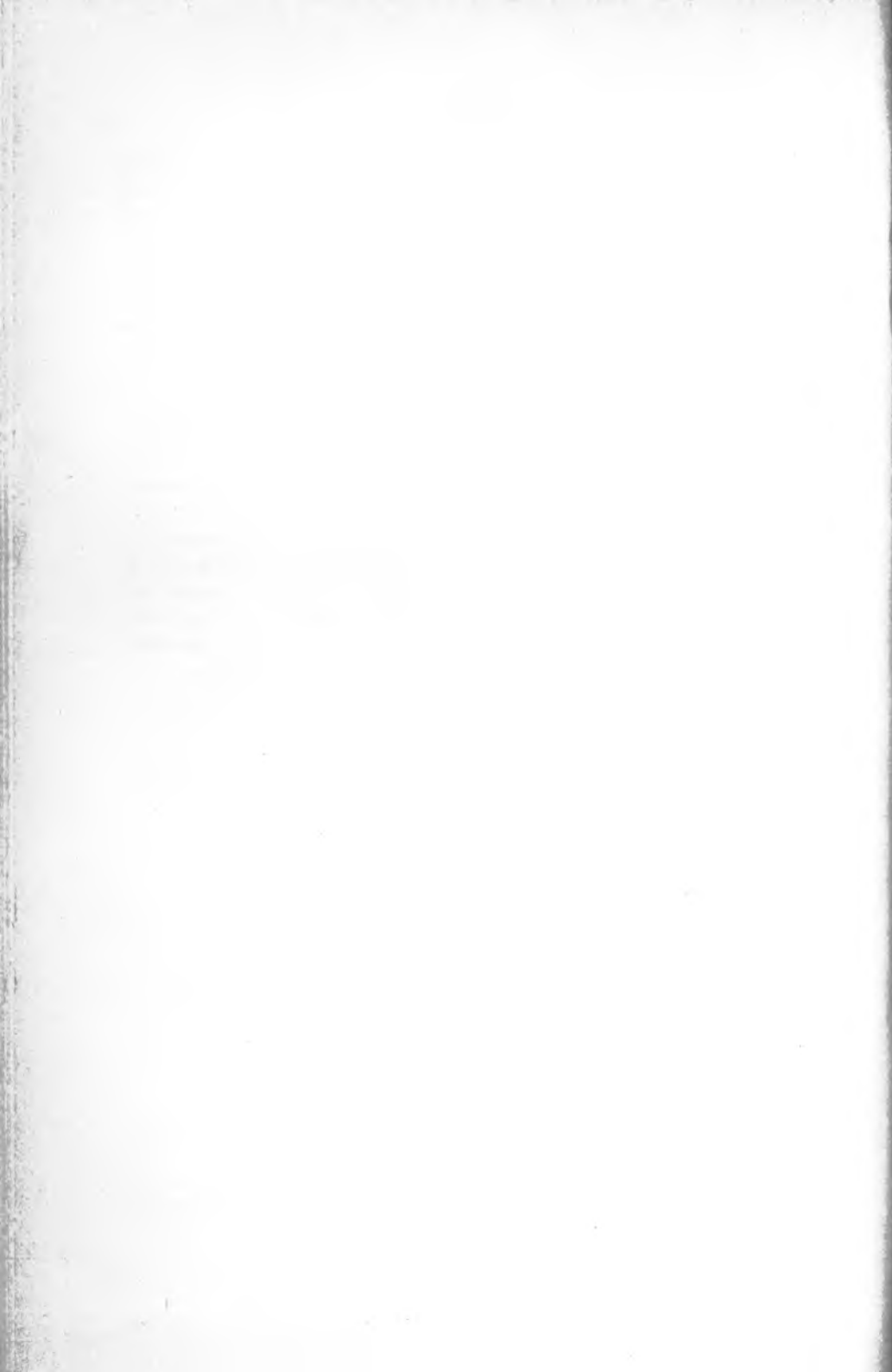
una pluralità di soluzioni possibili. Il problema della libertà è in bilico tra una definizione del libero arbitrio al suo naturalismo e le esigenze polemiche antiriformiste[100]; "l'arbitrarismo pratico sorge per rispondenza a quel tanto di empirismo che riesce a scampare al sopravvento delle Primalità."[101] Sul piano della teoria morale tutta la logica del giovanile naturalismo lo porta verso una soluzione necessitata della morale; le esigenze teologiche antiriformiste lo pongono sul terreno della libertà.[102] Questa istituzionalizzazione del contrasto è tra gli aspetti meno persuasivi del libro del Corsano,[103] proprio perché il contrasto non è visto fino alla radice nella scaturigine filosofica, e nello sviluppo storico del pensiero campanelliano, e sopravviene almeno in una certa misura dal di fuori. È questo il motivo per cui riteniamo che vi sia un margine per un ulteriore approfondimento, in grado di cogliere nessi, e passaggi interni, e di penetrare i contrasti per quello che essi realmente sono. A Corsano spetta il merito di aver di nuovo posto il problema della evoluzione del Campanella come problema interno della sua filosofia che implica non solo una attenta considerazione dei dati biografici, ma una interpretazione del significato dei suoi testi e delle sue elaborazioni filosofiche.

La nostra ricerca condivide la convinzione del Corsano che vi sia un nocciolo filosofico nelle idee campanelliane. Chi studia con attenzione la personalità del Campanella non può non divenire consapevole della continuità di talune sue convinzioni, che egli difende accanitamente ed eroicamente. Non può esservi dubbio che tale nocciolo di idee (pur nel suo sviluppo) debba avere una sua organicità e continuità. Non è in altre parole ammissibile "il quadro mobile" di cui parla

[100] *Ivi*, p. 192/i e p. 198/i.
[101] *Ivi*, p. 199.
[102] *Ivi*, p. 203.
[103] Anche nella Dentice di Accadia è presente il rapporto Bruno-Campanella, ma sono accentuati gli elementi di distacco: "L'universo campanelliano non è quello del Bruno: 'uno, infinito, immobile' che 'non ha essere ed essere, e perché non ha essere ed essere non ha parte e parte'; e perciò che non ha parte e parte, non è composto"; ma è "una 'statua di Dio, viva e ben conoscente' di cui tutte le parti e particelle hanno 'senso, chi piú chiaro, chi piú oscuro, quanto basta alla conservazione loro e del tutto in cui consentono'; una mirabile 'imagine, tempio vivo e libro vivo di Dio, dove ha dipinto li suoi gesti, e scritto li suoi concetti.' Al bruniano 'artefice interno' che 'empie il tutto; illumina l'universo e indirizza la natura a produrre le sue specie come si conviene' [...] corrisponde nella concezione campanelliana un artefice esterno, un Dio che adornò il mondo 'di vive statue, semplici in cielo e miste e fiacche in terra'" (C. Dentice di Accadia, *Tommaso Campanella*, Firenze, 1921, p. 16). Piú acuta la osservazione seguente sulla nullità del particolare assorbito dall'uno in Bruno, e sulla mobilità dell'armonico disegno complessivo nello Stilese (*ivi*, p. 17).

l'Amerio in riferimento al fondamento delle convinzioni campanelliane, a meno che non si voglia cessare di riconoscere in lui un filosofo, e valutarlo solo quindi come una personalità storicamente rilevante di pubblicista.

Se è vero il presupposto di cui sopra se ne deve dedurre che il fondamento delle sue convinzioni (pur nascosto quanto si voglia) debba essere leggibile e decifrabile, quando la ricostruzione non si limiti a questo o quel momento del suo pensiero, ma cerchi di coglierne tutti i momenti, e tutti gli aspetti fino ad oggi ricostruibili.

I presupposti metodologici adottati non sono né quello idealistico, per cui ciò che interessa in un pensatore è il risultato esposto indipendentemente dalle sue intenzioni (anche se queste risultino leggibili nei testi), né quelli psicologici della finzione, né infine quelli della storiografia cattolica in bilico tra la apologetica e la tesi della mobilità. Se respingiamo la tesi della *mobilità*, la ricerca è tuttavia sullo sviluppo, cioè su una mobilità che si matura in relazione al modificarsi delle cose e delle convinzioni. Lo scopo del presente lavoro si compendia nel tentativo di ricostruire nella sua realtà documentabile lo sviluppo del pensiero campanelliano ed investirà perciò sia il materialismo giovanile (lasciato in gran parte in un suo immotivato isolamento che non permette di cogliere quegli aspetti che seguitano ad ispirare il pensiero e la prassi campanelliani) sia la presunta conversione, la cui esistenza ed il cui significato devono essere valutati proprio in relazione ai giovanili punti di partenza. Il concetto di materialismo e quello di conversione andranno perciò di nuovo definiti alla luce dei risultati della ricerca.

Capitolo primo

Il giovanile magismo

1. *La questione dell'infinito nella giovanile opera polemica*

Per valutare il significato della *Philosophia sensibus demonstrata* sarà in primo luogo opportuno riferirsi al suo rapporto con Telesio. Un punto da tenere presente è questo: che quando Campanella componeva la sua opera (dal gennaio al luglio del 1589), non aveva altri scritti di Telesio che la prima stesura del *Della Natura delle cose*[1]; ed è questa che Campanella difende dall'attacco del Marta. Isolato com'era dal mondo, Campanella ignorava la seconda edizione, e si era limitato ad esaminare partitamente la prima, stendendo una difesa che definisce tuttavia completissima, dato che nei due libri sono esposte le medesime tesi e la terza edizione da lui in seguito attentamente percorsa, accoglie la materia delle due precedenti.[2] Campanella conclude quindi con questo annuncio: "aspettatevi fra breve, a Dio piacendo, un altro mio trattato *Sull'investigazione delle cose* ed un altro *Del senso delle cose.*"[3]

[1] F. Thomae Campanellae, *Philosophia sensibus demonstrata*, Napoli, 1591, pp. 13-4. Ha dato una traduzione della prefazione Luigi Firpo in *Il Metodo Nuovo* (*Praefatio alla Philosophia sensibus demonstrata*) di Tommaso Campanella, in "Rivista di Filosofia," vol. XL, 1949, p. 204.

[2] *Ivi*, p. 205.

[3] *Ibidem*. Si veda anche il testo latino assai scorretto: "*Bernardinus Consentinus haec cogitabat et illud defendimus ex dictis Martae. Nesciebamus autem secundum esse editum ab hominum commertio remoti, sed bene illud in distinctum ac defensiones completissimas fecimus (nisi quod in capitum allegatione differimus cum Sciolo) eo quod idem in utroque scriptum erat et tertium custrosque continebat commentarios, quod diligenter revoluimos. Et quod se iactat Sciolus spatio septem annorum insudasse adversus Telesium, nos septem mensium intervallo pugnaculum suum destruximus, et doctrinam tradidimus nostram inchoante a primo Ianuarij 1589. Usque ad mensem Augusti eiusdem anni nostrae aetatis finiente vigesimo. Valete Lectores, et non animo defendendi positiones Arist. sed veritatem insectandi legite, subito enim vobis elucescet. Sed si in aliorum verba iurastis, nusquam veritatem assequimini. Et expectate alterum cito commentarium nostrum de investigatione rerum, et alterum de sensu rerum Deo annuente.*"

Le due affermazioni non sono prive di interesse; la prima (benché scarsamente chiara nella formulazione), perché rimanda, come a base essenziale dell'incontro campanelliano con Telesio, a quella parte della produzione di quest'ultimo, in cui il rapporto dualistico cielo-terra era in primo piano, fino al punto di vedere tutti i modi delle cose come secondari rispetto a questo rapporto primario e decisivo. Anche se successivamente il Campanella ha integrato la sua conoscenza del *telesianismo* (ed ha quindi inserito nel testo i problemi che venivano trattati nella piú ampia stesura dell'opera telesiana) resta il fatto che questa decisiva conoscenza iniziale ha predeterminato l'intero rapporto e precisamente nel senso di indirizzarlo verso un dualismo di forze operanti nell'ambito della natura. La seconda affermazione è altrettanto interessante perché stabilisce un nesso tra l'integrazione dell'operetta giovanile (nel corso della quale Campanella era venuto utilizzando anche il piú completo testo telesiano) e le altre opere della fase giovanile: il *De investigatione rerum* ed il *De sensu rerum*. Ciò testimonia del carattere composito della *Philosophia* e rende difficile il seguitare a sostenere la tesi per cui si tratterebbe di "un'opera giovanile di parziale interesse."[4]

Abbiamo già notato sopra come il Campanella presenti nella *Philosophia* una *soluzione* dualistica. Quest'ultima non è smentita dall'uso del concetto dell'infinito. A questo proposito sarà possibile distinguere diversi modi di presentazione del concetto di infinito. Il primo di essi investe direttamente Dio; secondo questo modo di concepire la questione, Dio in sé è infinito e potente infinitamente, sapiente infinitamente, buono infinitamente e comunica tutto a tutto ad eccezione della infinitezza; se infatti avesse dato alle cose finite anche la infinitezza, gli enti che sono fuori di lui, non sarebbero stati in niente minori di Dio[5]; inoltre Dio non può comunicare fuori di sé la infinitezza, poiché un tale trasferimento sarebbe un trasportare Dio in un Dio altro da sé ed il mondo non sarebbe mondo se fosse infinito. Invano gli uomini per la loro ignoranza investigano la infinità di Dio dalla infinità materiale, per cui da illazioni non giuste concludono che Dio sia infinito; se consideriamo, osserva Campanella, la creazione dell'universo, la sua costruzione, il suo ordine, dovremo riconoscere che Dio è sopra tutte queste cose, ottimo, sapiente e potente, ed attribuiremo e restituiremo

[4] Luigi Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Torino, 1940, p. 31.
[5] "*quae sunt extra se, nil minora Deo fuisse.*" T. Campanella, *Philosophia sensibus demonstrata*, ed. cit., p. 25.

a Dio l'infinitezza.[6] Il discorso per altro si complica subito dopo; aggiunge infatti Campanella che Dio ha dato al cielo ed alla terra il loro posto nell'atto di creare le cose.[7] Come Dio fece tutto per sé,[8] cosí il cielo e la terra mentre operano per se stessi, comunicano la bontà, la potenza generatrice e la sapienza.[9] Mosè, continua Campanella, "per fare le cose particolari non usa della mente di Dio (riservandola solo alla prima azione universale) e fa bene, perché Dio ha creato in principio una volta, ma ora dai principî creati (cioè da quello che congrega e da quello che disgrega) si generano tutte le cose."[10]

È evidente la sostituzione al *principio unitario* di una strutturazione dualistica subito dopo la *factio* iniziale. Del resto tutte le filosofie antiche, ricorda Campanella, hanno un fondamento dualistico. Gli storici hanno posto per principî Dio e la materia; essi hanno identificato Dio col fuoco, per cui è lecito stimare, che intendessero per materia la terra che sta a base di ogni generazione. Empedocle seppur pose i quattro primi corpi "usò tuttavia di due contrari per la loro generazione ad opera della lite e della amicizia, che corrispondono alla forza congregante e disgregante, delle quali una viene dal caldo, l'altra dal freddo."[11] Democrito propone a principio delle cose il pieno ed il vuoto ("solidum et inane"); per solido però sembra che abbia inteso la terra o il freddo che costringe e rassoda tutto, per vuoto il cielo raro, che per la sua invisibilità sembra essere vuoto. Il calore afferrando le cose le rende "invisibili [...] e quasi vuote, e dal loro mutuo incontro pensò che la materia ottenesse in sorte le apparenze di figura, di posizione e di ordine."[12] Anassagora stabilí come principio il *caos* cioè la materia (benché altri interpretino falsamente le parole di lui), da cui la mente divina ricavò tutto per segregazione e congregazione cioè per opera del calore e del freddo.[13] Platone stesso stabilisce come principî propriamente Dio, e la mente, simulacro divino, immagine dello stesso Dio, da cui procedette il cielo e la terra, e da cui le idee furono propagate nell'anima del mondo, da questa alla natura, dalla natura nella materia, per le cui trasformazioni Platone usa successivamente solo del

[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem.*
[8] "*propter se fecit cuncta*" (*ibidem*).
[9] "*dum pro se ipsis agunt, bonitatem communicant, potentiam ad gignendum, et sapientiam...*" (*ibidem*).
[10] *Ivi*, p. 32.
[11] *Ibidem.*
[12] *Ibidem.*
[13] *Ibidem.*

sole e del freddo. Coloro poi che posero un solo corpo (come Talete l'acqua, Eraclito, Ippasio il fuoco e Diogene l'aria penetrata del divino),[14] non negarono tuttavia che tutte le cose generassero la contrarietà dei principî attraverso il raro ed il denso. Per non parlare poi di Parmenide che pone come principî il fuoco e la terra, e che descrive cosí la questione: "nel raro è il sottile, il caldo, la luce, il molle, il lieve, e nel denso il freddo, la caligine, il duro, il grave, per cui in modi opposti ed in luoghi contrari sembra aver accolto i due elementi cioè il cielo igneo e la terra."[15] Lo stesso Aristotele pone due principî ed entrambi vicendevolmente attivi. E lo dimostra da ciò che tutte le cose divengono per trasmutazioni, e che ciò non può accadere se non tra contrari mutamenti attivi.[16] E se la *privazione* dovesse ritenersi per Aristotele un niente, non genererebbe, né modificherebbe la materia.[17]

È dunque confermata la sottolineatura dualistica della concezione campanelliana del mondo. La questione non è episodica, ma centrale. Trattando altrove del significato teologico del suo telesianismo, Campanella ripete infatti che la dottrina di Telesio non discorda in nulla da quella di Mosè.[18] Infatti lo stesso Mosè pone due primi corpi e due principî contrari, dicendo che all'inizio Dio creò il cielo e la terra. Con ciò afferma che i primi corpi furono primariamente fatti da Dio contrapponendo cielo e terra. Per cui quando Mosè dice: Dio creò il cielo e la terra, intende con ciò tutto il mondo; infatti l'espressione suona che le parti prime abbiano creato anche i principî delle altre cose, commisti ai quali gli enti secondi se ne stanno nascosti.[19] Pertanto Mosè insegna che sono state fatte secondariamente le acque, le piante, gli uomini, la luce, e gli altri enti che sono formati da questi, e che tutte queste cose si presentavano come perfezioni ed ordinamenti dei principî, nei quali stavano nascosti senza aver assunto forma.[20] Dice ancora che Dio comandò che le altre cose fossero, quasi avessero potuto essere fatte, perché preesisteva la mole della terra e del cielo da cui derivano. Dio disse: sia fatta la luce, cioè si raccolgano le parti sottilissime del cielo, e si addensino, affinché il calore raccolto possa diffondersi, e venga la luce, cioè l'apparenza del calore, e la riflessione delle fonti luminose:

[14] "*aërem divinitate affectum*" (*ibidem*).
[15] *Ivi*, p. 33.
[16] *Ivi*, p. 34.
[17] *Ivi*, p. 38.
[18] *Ivi*, p. 374.
[19] "*secunda latebant*" (*ibidem*).
[20] "*informiter latebant*" (*Ibidem*).

e poiché il nostro modo di conoscere ci fa prima vedere la luce, e dopo la fonte luminosa, per questo dice che fu fatta la luce, e poi la fonte luminosa, forse perché la luce era necessaria a procreare. Anche delle altre cose insegna che furono fatte da una materia presupposta; e per insinuare che sono corpi secondi ed atti di Dio dopo la creazione del cielo e della terra, li chiama generazioni del cielo e della terra.[21] E quando allude allo spirito del Signore, intende per spirito il calore, che a modo di Dio genera e vivifica tutto; onde ebbe a dire che l'anima del mondo non si congiunge al cielo, ma vivifica il cielo, poiché Dio non è la forma del mondo, come pensava Varrone, ma crea ed attua le cose colla sua ammirabile potenza, e col suo calore infuso dà loro l'anima.[22]

È dunque chiarita la funzione di Dio e la strutturazione dualistica che segue al suo atto creativo. Ma quale è la funzione dell'anima del mondo? Essa si esprime in una capacità moltiplicativa e regolativa del calore. Per capire la posizione di Campanella in questo periodo sarà necessario insistere su questa funzione del calore.[23] In tutto il mondo la *generazione* è senso, moto, conoscenza della propria conservazione secondo il piú ed il meno.[24] In questo quadro il rimando all'anima del mondo è riducibile ad un meccanismo in forza del quale "ciò che è pervenuto ad un grado elevato di calore, se è riscaldato ulteriormente dal sole, o dal moto si porta al fresco ed all'ombra, come fanno gli animali."[25] La "somma sapienza propagata in tutte le cose"[26] è infatti equivalente alla capacità di fare cessare la preponderanza di una forza sulle altre; e questo è o immediatamente Dio esistente in tutte le cose e non solo nel cielo come crede Aristotele; o anima del mondo diffusa dappertutto che usa dell'opera del calore e del sole, come sostiene Platone, (che chiama nel *Filebo* sapienza questa anima che è emanazione della virtú divina); o *Colcodea* datrice delle forme, come sostiene Avicenna; o intelletto agente.

Per Campanella l'anima non si distingue dal calore, se non perché dà la possibilità di interrompere l'afflusso di ulteriore calore: è cioè l'animazione interna del calore. Come in noi mediante lo spirito sottile

[21] *Ibidem*.
[22] *Ivi*, p. 375.
[23] La generazione non è una *mixtio*: "*generatio non fit per commixtionem sicut Peripatet. arbitrantur sed per eductionem factam a calore se ipsum generante*" (*ibidem*).
[24] "*sensus, motus, cognitio suae conservationis secundum magis et minus*" (*ibidem*).
[25] *Ibidem*.
[26] *Ibidem*.

e corporeo, caldo, simile all'anima di Dio, l'anima divina si unisce al corpo, cosí mediante la luce ed il calore che è incluso in tutte le cose, l'anima del sole si unisce al mondo, ed il mondo diviene animato se le parti sono animate.[27] L'anima del mondo che Telesio ha tralasciato ("quam Telesius praetermisit") ha per Campanella esattamente la funzione di equilibrare il caldo ed il freddo e di suggerire allo *spirito* (quando sia occupato da un forte calore) a rifugiarsi nel freddo.[28]

Affrontando la questione del moto, Campanella ritiene assurdo il ricorso a motori esterni od interni; ciò che si muove naturalmente, si muove da una natura intrinseca che è una forma non separata.[29] Aristotele erra quando ricorre alla teoria della *forma fluens* interpretata come atto. La forma infatti non è una *operazione*; semmai è ciò che precede la *operazione*. Infatti la forma sostanziale precede il moto di cui è attrice.[30] Quando Aristotele dice che l'agente fa passare dalla potenza all'atto si deve intendere solo della potenza generativa, non del moto; infatti il moto propriamente detto segue la forma, e questa fa da suo eterno agente. Ma come si precisa il rapporto tra la *forma* ed il moto? Averroè, Simplicio, Syrianus ritengono che il cielo, per sé ed in grazia della propria operazione, sia mosso dalla propria sostanza, e la circolazione sia fatta non per opera di qualcosa di esterno, ma di se stesso e solo in seguito per intervento di altre cause.[31] Per sostenere questo risultato Averroè è costretto a presupporre le *intelligenze*. Ma non è piú semplice pensare che il cielo sia mosso dalla propria natura e dalla propria forma e non da intelletti astratti e separati, se il cielo è mobile per natura?[32] In questo caso la forma movente è la stessa *natura del cielo*.

La *forma* che produce il *moto* non implica cioè alcuna finalità che

[27] Di ciò tratteremo, aggiunge Campanella, in uno speciale trattato che è evidentemente il *De sensu rerum*.

[28] Ad un *alter noster commentarius* (il *De investigatione*) rimanda Campanella per spiegare la sua teoria dell'*intellectio*, nella quale si sostiene che la cognizione deriva dai sensi e dagli esperimenti sensati. La intellezione avviene per una grandissima fatica dello spirito, ed è proprio di lui, ed in lui rimane ("*maximo labore spiritus, propriaque eius est, et in eo remanet*") (*ivi*, p. 27). Lo spirito è la cognizione del moto delle cose esterne che si comunica all'anima immessa da Dio, sia essa corporea (come ritiene Apuleio, non potendo immaginare in qual modo possa unirsi al corpo, patire da esso, intendere per passione, e comandare se non è corpo, specialmente quando abbia la stessa operazione degli animali), sia che sia incorporea come si ritiene comunemente.

[29] *Ivi*, p. 489.

[30] *Ivi*, p. 503.

[31] *Ivi*, p. 509.

[32] *Ivi*, p. 511.

non sia legata strutturalmente a quella *forma formante* (il cielo — caldo — eternamente in moto). Ciò significa che ogni *appetito* è della *forma* come intravide Avicenna,[33] e la forma informante o sostanza o principio è il *caldo* ed il *freddo*. Le forme infinite si definiscono dal formare e la *forma formante* internamente è calore solare che genera la forma esterna nella materia o figura.[34] Le forme sono dunque i principî,[35] e la *forma formante* equivale alla capacità creativa di Democrito ed alla *Colcodea* di Avicenna.[36]

Il punto fondamentale della elaborazione campanelliana di questo periodo, sta in questo, che non si dubita minimamente che la funzione moltiplicativa della *forma formante* investa le forme o sostanza delle cose e non i soli accidenti. Se il caldo ed il freddo abbandonano quell'ente che sostengono "non per questo devono essere giudicate accidenti, essendo le stesse sostanze a fare ciò."[37] Il caldo-freddo che è forma formante, principio, sostanza è invece (a questo momento dello sviluppo del pensiero campanelliano) strumento di Dio solo in un senso generalissimo e scientificamente non rilevante. L'agente agisce infatti solo mediatamente; e da ciò si può inferire che il calore non è strumento del fuoco se non in quel modo che ogni agente è strumento di Dio, e cosí si toglie ogni scienza.[38] Per nessun motivo il calore appare organo o ministro.[39] L'intervento di Dio è dunque ipotizzato all'inizio, ma è poi del tutto escluso dal divenire cosmico. Lo scontro caldo-freddo ha una capacità formante autonoma che non ha a che fare (a parte l'atto primo) con l'azione divina, e che è analoga alla funzione delle forze agenti democritee.

Ma se le cose stanno cosí, non è legittimo pensare che l'*infinitezza* possa investire il mondo stesso? Di fatto Campanella accoglie un concetto dell'infinito che investe la materia non perché sia estesa all'infinito, ma perché è determinata e definita da forme sempre nuove. Ed in questo modo Aristotele chiama infinita la natura. E Platone nel *Filebo* dice che Dio ha creato l'infinito.[40] Dunque l'infinito si

[33] Per Avicenna infatti "*appetitus non est in materia, sed in forma volente potiri ipsa*" (*ivi*, p. 56).
[34] *Ivi*, p. 68.
[35] "*formae* [...] *rerum sunt ipsa principia*" (*ivi*, p. 69).
[36] *Ivi*, p. 71.
[37] *Ivi*, p. 102.
[38] "*et sic tollitur omnis scientia*" (*ivi*, p. 117).
[39] "*organum ministerve apparet*" (*ivi*, p. 118).
[40] *Ivi*, p. 59.

dispone qui come una infinita capacità di modificazione formale della materia, come una infinita capacità di *finitizzare*, attuata dalla *forma formante*, cioè dal calore. Da questo punto di vista il concetto di *infinito* non è solo dato dalla infinità dei modi formali che si riversano sulla *materia-corpo*[41] ma anche dalla infinitezza della *materia-corpo* in quanto accoglie gli infiniti modi formali. Noi diciamo, dice Campanella, che anche il corpo è infinito, ed assume la finitezza delle forme.[42] Rimandando quindi al suo *Commentarius de investigatione rerum* polemizza con Ammonio che, discutendo della sostanza, dice che la materia è corpo per quanto riguarda la esistenza, ma non per quanto riguarda la essenza. Nel *libro della investigazione delle cose*, abbiamo provato che sono la stessa cosa l'*existere* e l'*esse*. Perciò questa separazione della qualità dalla materia è nella mente e si ritrova *in sé* ma solo come molteplicità di nomi e pertanto secondo verità sono la stessa cosa materia e corpo. Egli infatti pone come congenite alla materia le dimensioni indeterminate del corpo per salvare la creazione della quantità (*factio quantitatis*) e dice che la materia non può mai essere privata della corporeità, che dà l'essere ed il nome. Inoltre o per dimensioni indeterminate Averroè intende dimensioni estese all'infinito, e corporeità infinita (e questo significato è contrario al suo pensiero ed a quello di Aristotele che non vogliono l'infinito nella natura); o intende una corporeità che ha termine, ma che è indeterminata in relazione a ciò che sopravviene, poiché può essere determinata da qualsivoglia forma che la tramuti, e questo è vero, e da ciò segue che la materia è corpo al di fuori del corpo.[43]

In questa polemica Campanella si appoggia esplicitamente ad Avicenna. Ciò che intende sottolineare è infatti la funzione creativa della forma[44] per la quale l'agente può diffondere se stesso e fare ciò che è simile a sé[45] e per la quale ogni natura sente, ed assume le affezioni delle cose "come dimostreremo nel nostro commentario" (il *De sensu rerum*).[46]

[41] Sulla unità corpo-materia "... *materia est materia quatenus habet suscipere formam, ad hoc enim creata est, sic corpus per hoc quod habet subijci est, non per aliud; susceptivum enim est quantum omne, non activum. Sed forma in quanto existens agit. Post haec igitur idem erit corpus, materia, quantitas, subiectum, corporea moles. Et nullum sint actu haec multivoca, nam una res sunt, et voces multae*" (*ivi*, p. 63).

[42] *Ivi*, p. 62.

[43] *Ivi*, p. 64.

[44] "*forma enim a formando dici videtur*" (*ivi*, p. 68).

[45] *Ibidem*.

[46] *Ivi*, p. 69.

Il significato del *sensus rerum* in questo momento dello sviluppo del suo pensiero equivale dunque in Campanella essenzialmente alla *capacità generativa* delle forme ed alla loro infinita presentazione nella materia sempre variamente determinabile. Qualcosa di profondamente vicino alla Colcodea di Avicenna. Ogni generazione è infatti ovviamente una mutazione della materia operata dall'agente ed il mondo non genera niente di nuovo come bene dicevano Salomone e Mercurio e tutte le diversità nate da Dio ora sono instaurate dai principî.[47] L'azione dei principî *ripete* dunque l'azione creativa, e le diversità equivalenti ai gradi di calore non si manifestano da altro che dalle diverse forme delle cose.[48] Seguendo suggestioni che gli venivano dell'Imperato e dal Della Porta, Campanella aggiunge che il "calore che si fa liquido è la forma dell'acqua; legato è la forma dei minerali; lo spirito tenue che si dirige su cose prive di forma e grosse è la forma della pianta, mentre lo spirito animale è piú sottile ed agevole e meno legato, e l'anima è una in tutte le cose, chiara in queste avendo superata la materia, oscura in queste altre per la grossezza."[49] Aggiunge (passando sopra anche a Telesio) che questa teoria fu riportata al Nifo da un Giudeo, ma "ciò che abbiamo detto, nessuno ha spiegato in nessun luogo e neppure è stato bene inteso; e ciò è veramente strano per quel che riguarda Aristotele che ha giudicato che tutte le forme fossero atti, e che tuttavia non ha insegnato che venissero dalla medesima causa informante, vera o come dicono univoca."[50] Non è infatti ragionevole pensare che la materia sia *potenza* e che "desideri" fare uscire la forma dal suo seno, come è inimmaginabile in qual modo la privazione che è non-ente, possa essere causa dell'appetito di una forma diversa da quella che è nella materia, e conseguentemente della generazione e della corruzione; ed ancora in qual modo la forma attualmente dominante permetta alla materia un tale appetito e faccia venire alla luce quell'altra forma che è causa della sua corruzione. In realtà, conclude Campanella, tanto la forma, quanto ciò che consegue alla forma, derivano dall'agente che genera ed amplifica se stesso.[51] La corruzione è possibile, non perché la *mole* ripugni all'agente in rapporto a sé ma rispetto all'agente contrario.[52] Telesio vuole cioè che le cose agiscano a

[47] "*omnes diversitates ortas a Deo, et nunc a principijs instaurari*" (*ibidem*).
[48] "*non aliunde innotescunt, nisi ex rerum diversis formis*" (*ibidem*).
[49] *Ibidem*.
[50] *Ibidem*.
[51] "*ab agente se alterum generante amplificanteque*" (*ivi*, p. 104).
[52] *Ibidem*.

vicenda l'una sull'altra perché si sforzano di amplificarsi e non possono farlo se non a patto di corrompere e distruggere ciò che è di altra natura.[53] Se infatti non vi fosse in natura il contrario, "tutto sarebbe il medesimo e conseguentemente cadrebbe il desiderio di ampliare se stesso."[54]

Ecco dunque definito il secondo significato della infinitezza. Essa rimanda ad una continua sempre ripetuta lotta della sostanza (*formae formantes*) tale che le forme particolari infinitamente si creano e si distruggono. Le forze operative della infinita ripetizione sono il caldo ed il freddo. La contrazione della forza del sole in questa infinita ripetizione, e l'esclusione di ogni potenzialità della materia sono i tratti distintivi fondamentali della nuova considerazione dell'infinito, in cui l'effettivo dualismo della formulazione riduce ad un significato secondario il primo senso della infinitezza in rapporto alla presenza di Dio.

Ma è riducibile la problematica dell'infinito ai due sensi sopra indicati? Sembrerebbe di no, se il problema si presenta ancora diversamente; e precisamente nella direzione della *relatività*. Dalla autorità di Platone infatti, ci dice Campanella, si ricava che le diversità in su ed in giú sono soltanto "respectu nostri" ed infatti non vi è oggettivamente un *su* ed un *giú* "essendo l'universo sferico, ma noi giudichiamo rispetto al nostro capo ed ai nostri piedi."[55] Ne deriva la teoria di una unicità della sostanza che Campanella attribuisce all'Aristotele degli scritti segreti ad Alessandro: "O Alessandro, tu sai che la sostanza di questo mondo non è in niente differente nell'universo [...] e che essa è una, non avendo differenza secondo la sostanza, ma solo negli accidenti."[56] Rifacendosi a Telesio, Campanella ne trae una teoria del *locus* che è spazio spirituale diverso dalla mole dei corpi che vi sono contenuti ed atto ad accogliere tutti i corpi.[57] Tutto quanto l'universo è in questo spazio, nel quale non vi è alcuna differenza (secondo sé, ma secondo i corpi che vi sono contenuti).[58] In uno spazio siffatto i corpi si muoverebbero in qualsiasi direzione[59]; e poiché "la totalità dei corpi contrari ha avuto in sorte le parti remote dello spazio, ed una com-

[53] "*nisi id quod est alienae naturae corrumpant et destruant*" (*ivi*, p. 142).
[54] *Ibidem*.
[55] *Ivi*, p. 259.
[56] *Ibidem*.
[57] *Ibidem*.
[58] "*secundum se sed secundum corpora quae in his continentur*" (*ibidem*).
[59] "*per se mobilia moventur ad quamlibet spatii partem veris motibus*" (*ibidem*).

batte l'altra, perciò una parte sempre avidamente tende a ciò che è simile a sé, per farsi da questa sostenere, ed a fuggire la contraria."[60]

La prima conseguenza di questo concetto dello spazio è che le *propensioni* che siamo abituati a considerare come *naturali* (per esempio la gravità e la accelerazione),[61] non devono di fatto essere considerate come tali, giacché nello spazio considerato *secundum se* vi sono altre propensioni piú radicali. La questione qui accennata ha ulteriore svolgimento nel capitoletto intitolato *si possint esse alij mundi* che affronta la questione se Dio possa dare origine ad altri mondi. Il Marta, dice Campanella, non ha avuto timore ad affermare che non vi possono essere piú mondi,[62] ma questa sentenza non può essere accolta quando

[60] *Ibidem*.

[61] Applicando la *forma formans* ai fenomeni naturali ne deriva una astrazione degli aspetti piú immediati della esperienza, che sposta notevolmente il concetto di *naturalità*. Uno degli esempi piú cospicui è dato dalla spiegazione della accelerazione, che Campanella ha fornito nella *quarta disputatio* della *Philosophia* attraverso un richiamo al *De sensu rerum*. Ripetuto che propriamente il moto è "*operatio* [...] *quaedam a forma procedens rei, communicata materiae*" (*ivi*, p. 386), e che perciò possiamo dire propriamente muoversi "*quod a sui movetur natura intrinseca, non quod a distincto movente*" (*ibidem*); Campanella ne trae la conseguenza che la terra "*non potest natura moveri*" (*ibidem*), e che la proprietà del freddo è la *immobilitas* e quella del caldo la *mobilitas*. Perché allora la *acceleratio*? La caduta è contro la natura del calore, la cui manifestazione sta nell'agitare e muovere; è contro la natura del freddo che non è in grado di "*substinere in sublime*" e di restare ivi immobile. Perciò la *acceleratio* deriva dal fatto che "*cadens materia exosa talem motum, eo quod sit contra naturas agentes, a quibus sortitur esse et operari, et citius complere appetens concitat illum merito, sicut animalia, quia declinantia, fugientiaque*" (*ivi*, pp. 388-89). Il moto di caduta insomma non corrisponde alla natura della materia; e neppure a quella della forma. Inoltre non solo l'acqua e la terra spingono al moto, ma anche quegli enti che per Aristotele sono caldi, e che come il "*ferrum* [...] *ignitum, aliaque ignea corpulentiora, citius delabuntur*" (*ivi*, p. 389). La ragione di questa accresciuta velocità di caduta sta nella "*vis concitandi maior in maiori odente mole*" (*ibidem*). Generalizzando questa teoria Campanella ricorda "*quomodo materia sentiat appetat et odiat,*" come "*dictum est a nobis in 2 lib. De sensu rerum*" (*ibidem*). In dettaglio la teoria è cosí riassunta: Dio ha imposto alla *materia* la funzione per cui è in grado di assumere le nature agenti, che regnano in lei. Non potendo interamente regnare ciascuna natura agente odia la propria imperfezione, in quanto non gode del proprio bene e della funzione, per cui fu creata, e naturalmente istituita. Ed un certo naturale istinto conferito a lei, come agli enti animati, ed alle nature agenti, di fuggire ciò che deve fare non naturalmente. A conferma della spiegazione di cui sopra: "*non amore terrae deorsum vadunt, licet bene nonnulla cognatiora sint illi, eorum quae eo feruntur; sed propter impotentiam formae intraneae, caloris videlicet, vel frigoris; quarum neutra, quod proprium est valenter indere potest materiae, scilicet ne, motum vere, nec immobilitatem. Itidem et materia talem odit lationem*" (*ivi*, p. 390). La limitatezza della considerazione umana ha poi trasformato in moto naturale esattamente quello che naturale non è, e che ha luogo quando il caldo non ha la forza di imprimere il moto perenne che è nella sua natura, ed il freddo non ha ancora la forza di immobilizzare, come è ugualmente nella sua natura.

[62] *Ivi*, p. 290.

le sane lettere ed i divini teologi stabiliscono che "possono essere molti" ("plures [...] fieri posse")[63] anche se ciò che Dio ha fatto è ciò che di meglio potesse essere. Chi infatti è tanto pazzo che vedendo questo mondo derivato dalla immensa sapienza voglia negare che altri mondi possano emanare da quella medesima sapienza?[64] Non è abbreviata la potenza di Dio né indebolita dalla realtà di un solo mondo, né esaurita in un effetto che non è infinito. E non è neppure vero che se vi fosse un altro mondo la nostra terra si muoverebbe verso il suo centro; ed infatti la terra è immobile, e tale che neppure dagli dei potrebbe essere mossa, essendo per sua natura solo in grado di godere della quiete; come è dunque possibile che essa immobile tenda ad un altro centro sí da godere di esso e da lasciare il proprio a sé affine?[65] Anche gli elementi per quell'ordine per cui rimangono in questo mondo rimarranno sempre e gli elementi dell'altro nell'altro.[66] Ma è pazzo indagare le parti esterne di questo mondo, dice Plinio, e perciò non domando se siano, ma non dubito che possano essere.[67] Campanella aggiunge un altro capitoletto in cui affronta la questione "*si sit finitus hic mundus*" e conclude che possiamo affermare che lo sia non perché siamo costretti dalle ragioni di Aristotele, ma perché siamo edotti dalla verità e dalle testimonianze degli antichi[68] e che tuttavia il mondo appare all'immaginazione simile all'infinito.[69]

Dunque la possibilità della infinitezza sussiste in relazione ad una potenza divina che non può limitarsi alla finitezza di un mondo; ma nella realtà tuttavia la scelta divina si è espressa nel senso della *finitezza*; colla conseguenza che il rapporto sole-terra quale noi cogliamo attraverso la diretta nostra esperienza seppur potrebbe essere uno dei momenti della lotta cosmica, è *di fatto* l'espressione unica di essa. Di qui il recupero di una serie di posizioni tolemaiche che Campanella può attuare riponendo la terra in forza della sua volontà conservativa al centro del *sistema* (cioè dello spazio entro cui si svolge la lotta cielo-terra), che per altro viene a coincidere col *Mondo* solo se la molteplicità dei mondi è intesa come possibile ma non come reale.

[63] *Ibidem.*

[64] "*alios ab eadem manare posse neget?*" (*ibidem*).

[65] "*ut et eo gaudeat et proprium cognatumque derelinquat...?*" (*ibidem*).

[66] "*manebunt semper elementa alterius in altero*" (*ivi*, p. 291).

[67] "*mundi huius extera indagare furor est, ait Plinius, ideo si sint non quaero: sed esse posse non dubito*" (*ibidem*).

[68] *Ibidem.*

[69] "*simils* [...] *imaginationi videatur infinito*" (*ibidem*).

È la filosofia di Campanella con tutta chiarezza costruita su questo presupposto? Credo che sia da dubitarne. Perché infatti Campanella dovrebbe insistere con tanta frequenza su motivi come questo: "le stelle sono in cielo *quasi infinite*, distinte dalla infinita diversità dei calori, congiungibili per piú aspetti ed in piú siti, secondo la loro quantità e spessezza"?[70] Sembra di cogliere qui la prima espressione di una domanda che angosciosamente si porrà con straordinaria frequenza il Campanella, circa il motivo di quello spazio "quasi infinito," "simile all'infinito," riempito di stelle, il cui scopo e la cui funzione ci restano ignoti. In un altro passo prendendo spunto dal commento ficiniano a Platone, Campanella sostiene che il calore nello spazio ha familiarità con l'umido, e che lo spirito animale è sempre simile a quel calore celeste umido, ed a quell'umore temperatamente caldo, e che il calore vitale e l'umore vitale manifesto negli animali ed occulto nelle piante è qua e là immesso dal cielo; l'umore poi nel cielo differisce dall'aria, quanto l'aria dall'acqua. Ragione per cui, conclude, in tutti i modi dobbiamo confessare che il cielo è umido e terminato nella sua parte suprema; ed infatti contiene tutto, e riempie tutto e si estende fino ai limiti dell'universo. Poiché fuori di questo, niente piú esiste, dunque vi è un termine. Di ciò hanno consapevolezza Platone ed Aristotele; quest'ultimo dice che né lo spazio, né il tempo, né il vuoto sono fuori del cielo; pertanto il cielo è terminato; ma in cosa consista il suo limite, ed in quale modo il sommo artefice lo abbia delimitato con meraviglioso ordine della sua sapienza, nessuno lo sa, né può neppure essere immaginato in qual modo fuori dal cielo vi sia il niente: per questo Carlo Bovillus nel suo trattato *de nihilo* dice che niente è, cioè nessun ente è non-ente, ovvero nessun ente è un essere nulla: il niente non è nella mente, né nella natura, né nel mondo intelligente, né in quello sensibile, né in Dio, né fuori di Dio: qualsivoglia ente è, qualsiasi cosa è; il tutto è pieno dell'ente, niente è vuoto, niente è ozioso, niente è vano; niente è fuori dell'universo; per questo erravano gli stoici che ponevano fuori del cielo il vuoto, nel quale il mondo avrebbe dovuto dissolversi; invece meglio Democrito e Leucippo circondano il mondo di una tunica a membrana. Ma questo chi lo sa? ("sed hoc quis scit?")[71] Molto bene Plinio diceva che indagare sulle parti esterne del mondo, non importta all'uomo, né è possibile alla congettura della mente umana! Il mondo è infatti immenso, tutto nel tutto, finito e simile all'in-

[70] *Ivi*, p. 224.
[71] *Ivi*, p. 219.

finito,[72] certo di tutto, e simile all'incerto; che ha accolto in sé il fuori, il dentro e tutte le cose,[73] opera della natura e di per sé natura; è pazzia che taluni (cioè gli astrologi) abbiano pensato di misurarlo, è pazzia uscire dal mondo, e come se tutte le cose ad esso interne fossero già note[74] passare ad indagare quelle esterne, quasi che chi non conosca se stesso, possa misurare qualcosa e la mente dell'uomo vedere ciò che il mondo stesso non tiene in sé. Perciò noi diciamo solo che il cielo è terminato e che il fuoco sale, dove trova *locus* sicché è piuttosto lecito immaginare, quantunque la immaginazione non lo afferri, che sia delimitato da un altro termine.[75]

Dunque la conclusione campanelliana è la seguente: non è possibile indagare le parti esterne del mondo; posto di fronte ad una scelta egli definisce l'universo finito *ma simile all'infinito*; la finitezza dell'universo è immaginata ma non comprovata. Egli usa ora l'argomento del Bovillus per contrastare la teoria del vuoto (stoica) e quella della finitezza (aristotelica), ma non ancora (come farà in seguito) per provare la infinitezza. In sostanza Campanella è portato da un lato ad identificare l'universo colla *forza agente*, ed a negare la possibilità di un *ente* che sia al di fuori delle forze agenti. Di contro mantiene l'ipotesi dello *spazio* nel quale si relativizzano le *propensiones*, e si privilegiano quelle del caldo e del freddo.

Le incertezze sopra ricordate (ed il richiamo finale ad una invalicabile ignoranza) sulla pluralità dei mondi, sulla apparenza dell'infinito devono tuttavia lasciare un qualche margine di dubbio sul carattere definitivo della soluzione. In realtà la teoria del *nemo scit* è solo in parte un principio metodologico generale del pensiero campanelliano. Alla fine della *secunda disputatio* della *Philosophia sensibus demonstrata* egli cita con compiacimento l'Aristotele che piú gli è gradito (quello degli pseudo scritti ad Alessandro) per sottolineare "che Dio non ha creato nessun essere piú sapiente dell'uomo."[76] Le sostanze che si manifestano sensibilmente danno sicurezza al nostro conoscere. Poiché, dice Campanella, sono il caldo ed il freddo le prime sostanze, e poiché tutti gli enti sono da loro costituiti, "niente impedisce di dire che attraverso di queste noi sentiamo."[77]

[72] "*immensus totus in toto, etiam ipse totus, finitus et infinito similis*" (*ibidem*).
[73] "*idemque rerum naturae opus, et rerum ipsa natura*" (*ibidem*).
[74] *Ibidem*.
[75] *Ibidem*.
[76] *Ivi*, p. 150.
[77] *Ibidem*.

Il principio del *nemo scit* non investe tutto l'essere ma una parte di esso. È infatti solo quando Campanella passa a strutturare piú dettagliatamente il cielo, che sopravviene la remora del *nemo scit*. Restano fermi alcuni presupposti generali sulla struttura del cielo; ammessi questi, Campanella trae però la conclusione che non sia utile né interessante per l'uomo indagare la parte lontana del mondo celeste.[78]

È molto probabile che questo richiamo alla tematica del *nemo scit* soprattutto per quanto riguarda l'infinito non sia casuale, e che già al tempo della composizione della *Philosophia* il rifiuto del terzo senso dell'infinito, e la centralità ed immobilità della terra che al rifiuto stesso fanno seguito, non siano cosí espliciti e sicuri come appare a prima vista, e che invece già l'idea di una molteplicità dei mondi rispetto ai quali il rapporto sole-terra è solo uno dei molteplici sistemi, abbia cominciato ad interessare la riflessione cosmologica campanelliana.[79] A prescindere comunque dal fatto che Campanella non sia passato a concepire al di là della *possibilità* dell'infinito la sua realtà, resta che anche attraverso la mera possibilità (in nesso al tradizionale problema della potenza di Dio ed alla ignoranza della mente umana), Campanella ha conquistato un nuovo punto di vista sul problema cosmologico, in forza del quale egli fa astrazione dalla immediatezza della esperienza, dalla assolutezza della gravità, dal riferimento alto-basso e dalle altre propensioni che appaiono come naturali, ed infine scopre la *possibilità* di relativizzare nei mondi infiniti l'assolutezza del riferimento caldo-freddo. Il *sensismo* campanelliano ben lungi dal recepire immediatamente ciò che l'esperienza offre, rimanda già fin dall'inizio a questo modello astratto al di fuori del quale risulta incomprensibile il senso della ulteriore stessa ricerca.

Abbiamo visto sopra che una tale riduzione è connessa al concetto di spazio infinito. In questo si è realizzato un solo mondo, cioè una sola polarizzazione di propensione, anche se altre, in relazione alla strutturazione della mente divina, sarebbero possibili. Fin da questo momento (al di là del velo del *nemo scit*) vogliamo sottolineare la

[78] *Ivi*, p. 219.

[79] Il modo come la *Philosophia sensibus demonstrata* imposta il problema dell'infinito cioè in connessione al problema della potenza di Dio, ed alla impossibilità di limitarla, dimostra la conoscenza campanelliana della celebre condanna del 1277. Per questi aspetti si veda E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 2 ed., Paris, 1944, p. 460: "*si la naissance des cosmologies modernes est devenue possible en milieu chrétien.*" Si veda anche Pierre Duhem, *Études sur Leonard de Vinci*, Paris, 1906-13, vol. II, pp. 411 sgg. e e A. Koyré, *Le vide et l'espace infini au XIV siècle*, in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961, pp. 33 sgg.

stretta connessione tra lo spazio infinito in cui si relativizzano le propensioni, ed il concetto di Dio inteso come luogo di mondi infiniti, da cui le propensioni originarie (caldo, freddo) hanno avuto inizio e da cui si sono immediatamente distaccate e rese indipendenti. Questa congiunzione spazio-Dio è infatti uno degli spiragli che ci permette di penetrare il giovanile magismo campanelliano. Possiamo aggiungere che lungo il corso dell'intero pensiero campanelliano permane una oscillazione tra infinito attuale (mondi infiniti in atto) ed infinito potenziale (Dio, come luogo di mondi infiniti), e che in ogni caso il problema di Dio si definisce sempre in rapporto a quello dell'infinito nei tre sensi sopra definiti, di condizione d'essere delle due *forme creanti*, di infinita capacità di *formazione* di enti finiti, e di *luogo* infinito dei mondi.

2. *La prima stesura del De sensu rerum*

Abbiamo accennato sopra ai rapporti tra la *Philosophia sensibus demonstrata* e la prima stesura del *De sensu rerum*. Dobbiamo ora soffermarci sul significato che assume il *sensus rerum*. Esso è, lo abbiamo visto, il sostituto campanelliano della teoria della Colcodea, datrice delle forme, o dell'intelletto di Alessandro, o dell'anima del mondo di Platone.

Questa identità del *sensus rerum* e della Colcodea fu ben afferrata dagli inquisitori. Nel racconto della discussione con l'inquisitore, Campanella sottolinea infatti la accusa di panteismo "io dico che questa anima sia la natura comune e arte universale da Dio creata, infusa nel tutto. Altri attribuiscono a Dio questi atti secreti. E io dico che Dio è infinito e non può nulla natura creata ricevere l'influsso suo infinitamente, ma con modificazione finita perché non è atta a sostenerlo altramente."[80] Il problema in discussione è dunque il seguente: può il divino agire direttamente sul mondo, imprimendovi *immediatamente* il suo sigillo creativo e magico, ovvero nessuna natura creata può ricevere la sua influenza "infinitamente," e perciò è da presupporre un seguito di mediazioni? Nel resoconto che Campanella dà della sua discussione cogli *inquisitori* questo primo e fondamentale nodo della questione è affrontato solo di scorcio, ed immediatamente riportato al

[80] T. Campanella, *Del senso delle cose e della Magia*, Bari, 1925, p. 161.

problema dell'anima umana e dell'anima dei bruti. Racconta infatti Campanella: "l'argomento che mi fece contro l'Inquisitore, di che restò poi da me soddisfatto, fu in questo: che seguirebbe che pur i vermi e le bestie di questa beata mente fussero informati e capaci di beatitudine umana. Io risposi che non seguita, poiché veggiamo tanti pidocchi e vermi generarsi nella testa dell'uomo, e tanti altri vermi dentro il ventre e in varii membri e viscere; né per questo tali bestiole han la mente razionale dell'uomo, ma solo il senso corto e breve dell'altre bestie: cosí dentro del mondo nascono le bestie senza quell'anima beata, ma con sensi parziali. E questa risposta, per contrario e certo esempio provata, non han potuto impugnare li contraddittori. Mille effetti stupendi e subitanei di lei si veggono et è conosciuta dagli Angeli e loro amica."[81] E piú tardi ritornando sullo stesso argomento egli ci dice "che nell'anno 1598, i Padri esaminando i quattro nostri libri manoscritti *sul senso delle cose* non opposero alcunché al senso naturale delle cose, né perché avessi posto l'anima del mondo assistente con Agostino, Basilio, il Nisseno, Ficino e Platone; ma solo notarono questo: che se l'anima del mondo è beatificabile o beata, allora anche le anime dei bruti e tutte le parti del mondo."[82] Campanella risponde insomma ribadendo la distinzione tra *anima mundi assistens* ed *anima mundi* in generale. La prima produce una partecipazione: "non dalla sostanza o dal deflusso dell'anima, ma dalla partecipazione del senso comune naturale..."[83]; cioè fa partecipe del *senso*, ma non dell'anima propriamente. I vermi dei cadaveri non conoscono l'anima dell'uomo "come neppure noi col senso l'anima del mondo ma solo dopo lunghi sillogismi..."[84]

Lo sforzo del Campanella volge dunque (al momento del processo e dopo la condanna del telesianismo "donec corrigatur") a salvare la teoria dell'*anima assistente* e del *senso comune*, ed a respingere le implicazioni panteistiche dell'anima del mondo. Perciò ancora nel 1627 egli chiama in causa a sostenere il senso delle cose, Agostino, Basilio e Gerolamo; e, riportando la opinione di quest'ultimo, per cui gli elementi sentivano, nega la conclusione ultima della animalità di tutti gli esseri attribuita ora ai Manichei "qui omnia de substantia Dei irretita in conflictu uni malo Deo animant entia."[85]

[81] *Ibidem.*
[82] THOMAE CAMPANELLAE, *De sensu rerum et magia*, Parisiis, MDCXXXII, p. 90.
[83] *Ibidem.*
[84] *Ivi*, p. 91.
[85] *Ivi*, p. 92. Analogamente in *Metaphysica*, parte II, p. 43. "*Hier, negat elementis sen-*

Con questa ultima osservazione la questione ritorna al suo punto iniziale. Le implicazioni della discussione possono dunque riassumersi 1) nel senso che una teoria manicheggiante fondata in una concezione dualistica del Dio, con un perenne conflitto interno al Dio-natura tra bene-male, amore-odio è implicita nella teoria della animalità di tutti gli esseri; 2) che tale panteismo implicherebbe inoltre la assimilazione dell'anima umana a quella degli altri animali. Nella discussione con l'*inquisitore* Campanella dà per scontato l'abbandono della teoria dualistica del Dio, e la sua difesa si riferisce al secondo punto. Solo nel piú tardo testo riappare il riferimento alla concezione manichea, che tuttavia deve essere stata un momento importante dello sviluppo del suo pensiero. E ciò è intuitivo al momento in cui il *sensus rerum* radicato entro il dualismo fisico rendeva praticamente superflua l'ipotesi di un Dio indipendente dalla natura, ed elevava ad una interpretazione metafisica totale il dualismo fisico stesso.

Sul significato filosofico generale della teoria del *sensus rerum* in nesso al dualismo fisico, vorremmo ripetere (con le parole stesse di Campanella tratte dalla *Philosophia sensibus demonstrata*, ma riferite al *De sensu rerum*) la funzione che Campanella attribuisce al senso delle cose. Nella *Philosophia sensibus demonstrata* Telesio è presentato come sostenitore di una teoria dello spazio incorporeo atto ad assumere qualsivoglia forma, analogamente alla concezione degli *antiquiores*. Supponendo che il *locus* sia spazio vuoto, e come un *non ens*, incapace di agire e di apportare o togliere perfezione ad un qualsiasi ente, e che i singoli luoghi non differiscano tra loro, ma che tutto sia uno e medesimo, qual è la ragione per cui il fuoco e le cose leggere tendono prontamente in su, l'acqua e la terra in giú, se ciò non dà e non toglie loro perfezione? Nessun ente muta luogo, perché il luogo da cui si allontana o quello a cui si avvicina non sono simili a sé; ma o perché quello da cui si allontana contiene qualcosa di molesto, di dannoso, rispetto al corpo che si muove, e per sfuggire a quella molestia il corpo è costretto a trasferirsi; oppure perché il corpo che si muove sente il luogo a cui va come giovevole a sé ed in grado di conservarlo. Desidera quindi toccare queste cose per impadronirsene meglio, e si muove verso di esse. Ciò è dimostrato dal ferro che corre verso il magnete. Il ferro infatti si porta con tanta velocità al magnete anche se posto piú in

sum divinum irretitum, qualem Manichaei posuerunt et rationalem, ut in Physicis ostendimus et ipse super illud Ezech. Spiritus vitae erat in rotis, *vitam et sensum dat cunctis elementis et elementatis...*"

alto, perché il suo calore sentendosi sostenuto dal calore del magnete, e desiderando di essere ad esso piú vicino e da esso maggiormente riscaldato, raccoglie a questo fine le proprie forze, in modo tale da portare il proprio peso con tutta prontezza al magnete, e si sostiene in alto per non essere privato del contatto di lui. È evidente dunque che non a causa del *luogo* si muovono gli enti, ma solo per certe cause. Se, come piace ad Aristotele, gli enti si portassero al proprio luogo, come a propria perfezione, raggiunta la quale si disponessero in quiete, allora il cielo trascinato dal proprio moto, non perverrebbe mai ad un proprio luogo. Se gli enti portati al proprio luogo, raggiungessero ivi il bene e la perfezione, il cielo sarebbe assai infelice, giacché il suo movimento perpetuo indicherebbe un atto imperfetto, e sempre del tutto inutile, in quanto non raggiungerebbe mai quel bene, in grazie di che compie quell'atto. Le altre cose dovrebbero perciò essere piú perfette del cielo: infatti anche se compiono un atto imperfetto, tuttavia raggiungono nella quiete naturale il fine buono in forza del quale si muovono.[86]

Da quanto esposto possono, sembra, ricavarsi le indicazioni che seguono: 1) al *locus* non è attribuita alcuna funzione attiva. Esso è semplicemente l'ipotesi in forza di che si disciolgono le attuali propensioni delle cose, e possono essere scoperte le tendenze originarie e fondanti delle differenze delle cose; 2) le *propensiones* sono tali che nessun privilegio viene attribuito a quella gravitazionale o a quella dei luoghi naturali; ma invece deve ritenersi originaria quella *propensio* che si sviluppa come *simpatia-antipatia*; 3) quest'ultima si configura poi non in rapporto ad un essere in sé (il *locus*), ma in rapporto allo scontro reciproco delle forze agenti (il caldo ed il freddo).

Ciò significa che la *creazione* delle forme avviene in base alla lotta reciproca dei contrari, e quindi alla volontà di conservazione del caldo e del freddo, e non in rapporto ad una determinazione esterna. L'universo campanelliano si caratterizza dunque come un campo di forze, in cui le forme si definiscono originariamente in rapporto ad esigenze conservative (simpatia-antipatia) integrate nel *sensus rerum*. Quest'ultimo sostituisce cosí la *Colcodea* avicenniana, e la epicurea o democritea creazione delle forme. Il punto di distacco dagli atomisti sta in questo che Democrito ha tolto la causa agente metafisica e quella formale ed ha ammesso solo la materiale. Non potendo per altro dare ragione della contrarietà ricorre a figure varie ed al pieno ed al vuoto e pone gli

[86] T. Campanella, *Philosophia, ecc.*, cit., pp. 496-97.

atomi piú pesanti tendenti al basso, ed i meno pesanti in alto. Perciò gli atomi si scontrano e agiscono violentemente, costituendo ora questo ora quell'ente.[87] Ciò significa abbandonarsi al caso; ed è questa infatti la obbiezione di fondo che il Campanella della *Metaphysica* non si stanca di rivolgere a Democrito. La obbiezione si specifica poi in alcune minori confutazioni del pensiero democriteo: la seconda (dopo la precedente) riguarda la inconcepibilità in termini democritei di quelle azioni che avvengono senza contatto diretto (*nulla tactione*), come il pensiero o l'azione magnetica. La terza nega la possibilità di un riferimento assoluto all'alto ed al basso. Il Campanella dà per dimostrato in *Physicis* che non tutti i corpi tendono al basso in quanto sono informati da proprie forme e forze, ma in quanto i corpi di un sistema si uniscono tutti al centro per la conservazione di quel sistema, ed i corpi maggiori cacciano i minori.[88] Questa teoria non sembra essere in contrasto colle soluzioni archimedee ed epicuree. Ne consegue che nello spazio può ovunque essere il centro di qualsivoglia sistema, ciò che anche Lucrezio spera per i mondi morienti e rinascenti.[89]

L'obbedienza però ha luogo in relazione al fatto che non v'è motivo che gli atomi esercitino la loro forza qui anziché là, per cui non danno nessuna ragione dell'azione e della passione degli atomi tra loro.[90] Cioè gli epicurei si contraddicono ammettendo la infinitezza, e nello stesso tempo parlando di un *ictus* rivolto al centro del mondo. Come possono infatti sostenere questa *ponderatio* essi che non stabiliscono alcun centro

[87] Spiegando le ragioni per cui un corpo minore della medesima specie discende piú velocemente essendo piú limitata la resistenza del mezzo (*"at si in vacuo fieret motus, crederem equidem maiorem aeque cito atque minorem, telluris superficiem attactum iri"*) (T. Campanella, *Metaphisyca*, cit., parte I, p. 220), Campanella discute il *clinamen*. Gli atomi visti attraverso la luce solare *"videntur Lucretio non prorsus deorsum recta petere, sed inclinari modice extra centrum. Quam fictionem ruditer inventam ad tuendum liberum arbitrium, nuper explosemus, eo quod non in pondere modo est liberum sed in innumerabilibus cogitationibus, extra Mundum intellectum ferentibus; neque ex hac inclinatione si necessaria similiter est, fit liber, sed potius aliorsum coactum; imo ex hoc falsa defensio elicitur libertatis: quoniam illa inclinatio est impeditio naturae deorsum sponte tendentis, ergo et libertatis, ut probavimus"* (*ibidem*).

[88] *Ivi*, parte I, p. 157: *"corpora unius systematis uniri omnia ad conservationem illius systematis erga centrum, et maiora minorum facere extrusionem."*

[89] *"quod et Lucretius sperat Mundis morientibus et renascentibus"* (*ibidem*).

[90] *"rationem dant nullam actionis et passionis atomorum inter se"* (*ibidem*). La quarta obbiezione riguarda la inconvertibilità degli elementi: *"intrando enim atoma replent tantum non convertunt corpora in aliud corpus, nisi habeant vim sui multiplicativam, amplificativam et generativam"* (*ibidem*). La quinta è infine una specificazione della quarta nel senso che i pori *"praestant commoditatem agendi tantum, interiusque et facilius immutandi; non autem vim trasmutandi, agendique"* (*ibidem*). Il che serve a confutare anche la teoria epicurea della conoscenza.

del mondo?[91] E se ammettiamo che gli atomi tendono solo al centro del proprio sistema e non degli altri, allora certamente si dimostra falso il presupposto che "mondi innumerevoli nascano e muoiano per i colpi degli atomi esterni."[92] In questo caso infatti gli atomi avrebbero senso e amore del proprio sistema e non sarebbero privi di una forma di intelligenza, ed i mondi non morirebbero restando sempre entro i propri confini.[93] Infatti, dice Lucrezio, tutto ciò che esce mutato dai suoi confini subito produce la morte di ciò che è stato prima.[94] Bisogna dunque ammettere che gli *ictus* sono manifestazioni di *propensiones* al centro di un sistema, e non viceversa che il sistema è determinato dagli *ictus*.

Inoltre non tutte le possibili forme di azione derivano *ex ictibus*; molte azioni avvengono *absque ictu*. Il problema si è presentato al Campanella maturo anche dal punto di vista di spiegare come i corpi possano realizzare la loro unità. I democritei avevano fatto ricorso *hamatis particulis*. Campanella non crede di poter condividere questa soluzione; infatti la *contiguitas* potrà sí dare *continuitas* ma non *unitas*; cosí la *vacui prohibitio* potrà fare *contiguitas*, ma non *continuitas*. Poiché è da escludere anche la forma come operatrice di una "unità continua," non resta che ricorrere alla *simpatia ed antipatia*, ma anche questa teoria non è vera, per quanto sia apparsa tale a Campanella in un certo momento di sviluppo del suo pensiero. A quest'ultimo proposito Campanella si esprime cosí: "se il contatto perfetto deriva dalla simpatia e dal contatto amoroso come pensavamo una volta ('uti nos aliquando opinabamur'), allora ne segue che l'argento vivo, quando si avvicina all'oro, e si insinua in lui per i pori ed aderisce fortemente alla superficie, in quanto preso dall'amore di lui, divenga rispetto ad esso continuo, il che non è vero, come non lo è del ferro che trae il magnete."[95] La espressione "uti nos aliquando opinabamur" dovrebbe fare riferimento al tempo della stesura della prima edizione del *De sensu rerum*, colla preminenza in essa conferita al motivo della simpatia-antipatia, e colla teoria sopraripportata del magnetismo. Del resto sappiamo con certezza che il *De sensu rerum* nacque da una discussione col Della Porta nel corso della quale Campanella sosteneva la

[91] "*medium mundi nullum esse statuunt*" (*ivi*, parte I, p. 181).

[92] "*mundi innumerabiles nascuntur et intereunt ex ictibus externorum atomorum*" (*ibidem*).

[93] "*nec interibunt numquam mundi cum suos intra limites stent*" (*ibidem*).

[94] "*hoc mors est illius, quod fuit ante*" (*ibidem*).

[95] *Ivi*, parte I, p. 205.

possibilità di dare alla contrapposizione un significato filosofico piú generale, contro l'empiricità ("istoricità") della utilizzazione del Della Porta.[96] Ne risulta dunque un Campanella influenzato dal lucrezismo, ma già differenziatosi da esso circa il problema del *tactus exquisitus* che non è attribuito piú ai *corpuscola hamata*, ma alla *simpatia* ed

[96] La storia del *De sensu rerum* è stata tratteggiata colla abituale diligenza dal Firpo. La stesura originaria è del 1590, tantoché la si trova citata nella *Philosophia sensibus demonstrata*. Annota il Firpo che "come il Campanella stesso narrò piú tardi, lo mossero a comporre quello scritto una disputa pubblica cui aveva preso parte e specialmente le conversazioni avute con Giovan Battista Della Porta, mentre insieme rivedevano il di lui libro già stampato che si intitolava *Physiognomia*, libro in cui il Della Porta sosteneva 'non potersi dare spiegazione della repulsione e dell'attrazione delle cose...' " (*ivi*, p. 28) (Luigi Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, ed. cit., p. 67). Nel *Syntagma* è precisato che la discussione si riferiva ai concetti di *simpatia* ed *antipatia*. In realtà il Della Portá non aveva rifiutato il concetto di *simpatia* ed *antipatia* ("... Il Porta nota assai *amicizia* e *inimicizia*..." *Del senso ecc.*, cit., p. 216), ma il difetto del suo modo di affrontare le questioni (ivi compresa l'astrologia) stava nel fatto che egli ricercava con attenzione "ma solo istoricamente, senza render causa" (*ivi*, pp. 221-22). I rapporti tra Della Porta e Campanella non sono stati però cosí semplici come risulta dalle note di cui sopra. Sui contrasti ci illumina un passo delle *Quaestiones Physiologicae* (Thomae Campanellae *Disputanionum in quattuor partes suae philosophiae realis libri quattuor*, Parisiis, MDCXXXVII): "... *Item quoniam novus Author* (che è il Della Porta) *negat posse exhalationem reperiri, aut vaporem, sed aërem esse imperfectum, solumque aërem esse materiam ventorum, aquarum, nivium, grandinumque, caeterarum vero rerum meteorologicarum halitus ex mistis eductos, et prima sententia per se vana apparet, maxime cum nivem ex aëre spumoso facit, cum spuma non nisi concepto aëre etiam ipsi fiat. Aër autem commotus aërem non concipit, sed ipse diluitur, et alia indigna philosopho promit; neminemque ausum fuisse Aristoteli contradicere, praeter se ipsum se iactat, duabus millibus annis; et tamen libros Telesij legit, quem mihi fatebatur se vix intelligere: legit et nostros etiam manuscriptos, unde aliqua decerpsit, vultque ignorare. Idcirco nos quoque ipsum ignoramus, nec sua alio examine aggredimur: quod autem plurimi contra Aristotelem scripserint etiam ante Telesium in p.q. patuit*..." (*ivi*, p. 204). I rapporti tra telesiani e dellaportiani non sono stati dunque sempre e del tutto pacifici. Un'altra testimonianza importantissima per capire i rapporti tra Campanella e Della Porta è contenuta in quel riassunto della lettera del Peiresc del 19 giugno 1636: "*Pour repondre à une question qui lui avoit été faite par M. de Peiresc à l'occasion de M. Gassendi, il dit qu'il est très certain que Galilée etoit partisan des opinions de Démocrite. Fra Paolo avoit aussi suivi ce système comme il l'avoit appris de J. B. Porta, qui avoit véçu avec lui à Naples. Galilée, fra Paolo et Porta se trouvèrent ensemble à Padoue en 1593 et Campanella les y avoit vus*" (L. Firpo, *Appunti Campanelliani*, XXV, *Storia di un furto*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana," a. XXXV, 1956, p. 545). Assai diverso è l'atteggiamento del Campanella verso Ferrante Imperato. Quest'ultimo infatti è presentato come colui che attraverso la sua raccolta sistematica può rendere possibile l'inquadramento rigoroso delle sparse osservazioni del Della Porta. A proposito della astrologia infatti il Campanella si esprime cosí: "Cosí l'Astrologia maneggiata da imperiti, è venuta in abbominio, anzi li Profeti oggi si chiamano birbanti e sciagurati dallo sciocco volgo. Si è forzato nondimeno il Porta studiosissimo di revocar questa scienza, ma solo istoricamente, senza render causa; e lo studio dell'Imperato, può esser base in parte di ritrovarlo" (T. Campanella, *Del senso ecc.*, cit., pp. 221-22). Dunque dalla raccolta dell'Imperato, nell'idea del Campanella, poteva derivare una sistematica ripresa dell'astrologia. Poiché queste osservazioni critiche al Della Porta investono il periodo

antipatia,[97] espressioni del *sensus rerum*. È in conseguenza del privilegiamento della simpatia-antipatia (e quindi del magnetismo) che diventa erroneo (come abbiamo rilevato sopra) presupporre come riferimento assoluto la pesantezza dell'atomo nello spazio vuoto; la teoria lucreziana dovrà essere integrata nel senso che è la simpatia-antipatia

napoletano, se ne può dedurre che è da tale periodo (corrispondente alla prima stesura del *De sensu rerum* e del *De investigatione*) che va datata la ripresa dell'interesse teorico del Campanella per l'astrologia. È da sottolineare inoltre che il museo dell'Imperato restava sempre per Campanella un punto di partenza per il suo modo di concepire la scienza. Ancora nella *Theologia* (libro XXIX del Ms. di S. Sabina) egli scriverà riferendosi al Dio-anima dopo la fine del mondo attuale: "*propterea D. Thomas ait quod similes ei erimus, dicet Johannes per partecipationem et multi discipuli eius exponunt per similitudinem, quae est visio, et non visa res. Visa enim res est essentia Dei copulata intellectui, ut species etiam si non informet, et quidem ignis essentia est in ferro candenti operatur ut ignis, et tamen non informat, quoniam duae formae ferri scilicet et ignis non possent simul esse informative et lignum petrifico succo cohibito videtur petra et lignum in museo Imperati. Cur ergo Deus non possit hoc facere in Anima, quam Diony. trasformat in Deum, non quidem, ut desinat esse, sicut stoici dicunt animas esse Dei particulas, sicut spiritus particulas aëris suoque toto uniri, et fieri unum, sicut gutta aquae mari infusa vel vino, sed permanendo in sua substantia, sicut ferrum candens*" (*ivi*, c. VI, art. IV). La *pietra-legno* del museo dell'Imperato è per Campanella la prova che il cielo può operare trasformazioni pur nella compresenza delle forme che dipendono da una capacità conservativa generale che anche in rapporto alla determinazione astrale egli definisce come senso delle cose. Si veda ciò che Campanella scrive dell'Imperato a proposito della impossibilità anche di Dio di fare due contraddittorii (*Metaphysica*, cit., parte II, p. 163). La pietra-legno dell'Imperato era infatti costituita da due specie non-contrarie: "*unde videntur mihi duae species non contrariae uniri, sed quod idem sit et non sit, nullo potest modo.*" Sempre nello stesso testo (*ivi*, parte I, p. 110), Campanella ripete che Dio non può contraddirsi, cioè: "*dum dat eidem rei esse, non potest simul dare non esse, seu subtrahere esse.*" Ed aggiunge: "*nec ligna et ossa et frumentum conversa in lapidem, quae ostentat Imperatus in suo Museo probant contradictionem: quoniam vere sunt conversa in lapides, et secundum faciem sunt lignum et grana, non ergo secundum idem, ibi est affirmatio et negatio lapidis.*" La pietra-legno diventa dunque per Campanella la prova evidente della possibilità della trasmutazione nell'ambito della costanza di una forza condizionante che sta a base della prima e della seconda forma, e che è appunto il *senso delle cose*, colle implicazioni astrologiche che abbiamo sopra sottolineato.

[97] La teoria democritea perde alcuni suoi specifici caratteri, essa resta però sempre in generale quella soluzione per cui la finitezza è ritrovata nel piccolo, ma negata nello immenso. Democrito crede che ci si debba fermare al minimo, ma che non si debba accettare il *massimo* e si debba perciò ricorrere all'*infinito*. Per *magnum simpliciter* si intende l'infinità dei sistemi mondani ("*mundus totus cum totis suis systematis*") (*ivi*, parte I, p. 207). Aristotele crede che non si debba dare il minimo ma si debba fissare il massimo. Noi, dice Campanella nella *Metaphysica*, proveremo nella seconda parte che occorre l'infinità. Ed infatti il nostro intelletto entro il cervello non può pensare piú di ciò che è (*ibidem*). Lo sforzo di Campanella è dunque coscientemente volto ad accogliere ciò che del lucrezismo gli sembra conforme al grado di sviluppo raggiunto dalla scienza. Il suo platonismo in questi anni giovanili non è, per cosí dire, puro, ma penetrato di una tematica lucreziana, a sua volta tradotta in termini che sembrano a Campanella piú moderni.

a determinare l'intrecciarsi delle formazioni, ed a produrre gli eventi.

Dalla analisi sopra condotta non risultano dunque profondi motivi di contrasto tra il *sensus rerum* ed il lucrezismo. La teoria del senso appare invece come la risoluzione di una difficoltà interna del lucrezismo in rapporto alla casualità ed una sua integrazione. Ma che rapporto ha la teoria del senso delle cose colla avicenniana *Colcodea*? Ci riferiamo ancora ad un passo della II Pars della *Metaphysica* ove Campanella confuta la teoria di Aristoxeno dell'anima come armonia; quella di Galeno dell'anima come temperamento degli elementi, ancora piú radicalmente materialistica; quella di Alessandro, che fa derivare tutto *ab elementis* e perciò non può spiegare come dall'insensato possa uscire il senso, e si sofferma infine a lungo sulla teoria della *Colcodea*. I punti di contrasto con questa ultima teoria sono i seguenti: Avicenna fa derivare dalla *Colcodea* le anime, ma, obietta Campanella, il senso non si trova solo negli animali, ma nel calore, nel freddo, nell'aria, in tutte le cose e nello spazio che contiene tutto; dunque "frustra adducitur"[98] la *Colcodea*.

Gli avicenniani (come gli altri aristotelici) non vedono inoltre come possa il calore essere generato dal calore, perché in questo caso un accidente passerebbe dal fuoco per esempio all'acqua. Ma il calore crea il calore effondendo ed ampliando se stesso, non passando da soggetto in soggetto. Del resto che assurdità c'è nel fatto che un "accidente attivo" passi da soggetto a soggetto come l'acqua a contatto col ferro infuocato o la luce e le tenebre? Questi accidenti infatti non sono passivi (come il circolo e la linea e l'angolo) ma attivi e quindi si trasmettono moltiplicandosi, come la sapienza la quale passa dal maestro al discepolo non abbandonando il maestro ma espandendosi nel discepolo.

Ma Avicenna "consultissimus Maurus" è andato ancora oltre, giacché non fa derivare dalla Colcodea gli accidenti attivi, ma le *forme sostanziali*, intendendo col termine *forma* il modo di esistenza delle cose, da cui esse si costituiscono separandosi dalle altre. La forma cosí definita non è calore né freddo né materia, ma una "certa apparenza di tutte queste stesse cose od esistenze in un certo determinato grado degli enti ad un certo fine e ad una certa utilità."[99] La "formazione" avviene "per Fatum, Necessitatem, Harmoniam" che regolano il calore ed il freddo e la materia e le sue passioni, riducendole ad una certa

[98] *Ivi*, parte II, p. 57.
[99] *Ibidem*.

entità che diciamo forma sostanziale della cosa, poiché è essenza di ciascuna cosa. Avicenna con ciò fa del Fato, della Necessità e dell'Armonia che sono emanazione della Sapienza, dell'Amore e della Potestà divina, modi della Colcodea (e non di questa una ministra di Dio "sicuti Plato rectius Animam mundi huic ministerio dedicat") e le attribuisce la capacità di "effingere formas rerum."

Nella discussione con Avicenna traspare dunque con chiarezza che la teoria del Fato, della Necessità e dell'Armonia, non deriva dalla idealità divina. Per questo aspetto la *Colcodea* equivale ad una teoria dalle *forme sostanziali* direttamente derivate dall'anima del mondo e rientra esattamente nei termini che il *Syntagma* aveva attribuito allo *Exordium*.[100] L'esistenza di due diverse soluzioni è esplicitamente ammessa dal Campanella nel senso che in un primo tempo egli aveva escogitato la *Necessità*, il *Fato* e l'*Armonia* come principî dell'essere, del conoscere e dell'operare; e che solo in un secondo tempo aveva posto le *primalitates entis*. La prima soluzione è esattamente equivalente alla teoria della *Colcodea*. La seconda rappresenta una attenuazione del fondamento dualistico della prima.

La *Colcodea* sta quindi a rappresentare una soluzione in cui: 1) *non* vi è preesistenza ideale delle forme, ma queste nascono sulla base di uno scontro di forze, secondo il modello empedocleo; 2) alle forze (caldo-freddo) operanti *necessariamente*, *armonicamente*, *fatalmente*, è devoluto il compito non solo di creare la *relazione tra le forme* (accidenti) ma anche le forme stesse. È da sottolineare in ciò la coincidenza della soluzione della Colcodea con una teoria epicurea o democritea del cosmo. Ed infatti nella soluzione epicurea in base allo scontro degli atomi avverrebbe "creatio, et non generatio" delle cose, poiché i corpi non hanno né in atto né in potenza le forme attive, né il luogo onde nascono se non dal niente.[101] Secondo gli epicurei si svilupperebbe dunque una vera e propria *creazione* di forme; è vero tuttavia che la figura, l'ordine ed il sito spiegano secondo Campanella solo le differenze materiali e non possono spiegarci il movimento e la vita. Una teoria epicurea modernamente interpretata dovrebbe dunque completarsi col rico-

[100] "*scripsi postea quoddam Metaphysicae novae exordium in quo Metaphysicorum principia statuebam necessitatem, fatum, harmoniam*" (Thomae Campanellae, *De libris propriis et recta ratione studendi*, in "De Philologia," di Thomas Crenius, Lugduni in Batavis, 1696, p. 175), mentre in riferimento alla *Metafisica* volgare Campanella si esprime in modo diverso: "*supra Necessitatem, Fatum, et Harmoniam primitus mihi excogitata, tunc posui causas, et principia et primalitates entis...*" (*ivi*, p. 179).

[101] *Metaphysica*, cit., parte II, p. 55.

noscimento della validità creativa e regolativa delle forme per parte del *sensus rerum.*

Con questa limitazione e correzione dell'antico epicureismo è possibile postulare una piena traducibilità di uno dei punti centrali della teoria della *Colcodea* in termini lucreziani e di entrambe le soluzioni nel *sensus rerum.* Il *sensus rerum* come attività creatrice delle forme si rivela cosí come un sostituto in termini molto vicini alla filosofia di Paracelso di una forma autonoma di lucrezismo. È ora possibile dare esatto significato a quei passi della *Philosophia sensibus demonstrata* ove il calore si presenta come *forma formans* (non cioè creatrice di accidenti ma della forma delle cose); la coincidenza della filosofia del *sensus rerum* con una interpretazione della *creatio* epicurea (distaccatasi dalla assolutezza alto-basso degli *ictus*), e con una interpretazione avicennizzante del *datore delle forme*, è evidente. Il *senso delle cose* deve essere interpretato come l'originario fondamento delle *propensioni* in uno *spazio* che in forza della sua infinitezza rende possibile la relativizzazione delle *propensiones.*[102]

Il *sensus rerum* era dunque al momento della stesura della prima edizione latina dell'opera qualcosa di diverso rispetto alla innocente esposizione che Campanella aveva tentato di darne ai giudici. Resta per altro ancora non interamente chiarito il fondamento manicheo del *sensus rerum* cui Campanella si riferisce nel tardo scritto parigino che abbiamo citato. Era esso una trasposizione implicita del dualismo fisico in un dualismo metafisico, ovvero implicava anche una vera e propria esposizione di un dubbio metafisico? I manichei, ci dice Campanella nel passo sopracitato, "davano un'anima a tutti gli enti in quanto riempiti di una sostanza divina che era in conflitto con un Dio Malvagio."

[102] Tra le propensioni, di decisiva importanza anche ai fini di definire l'influenza astrologica è quella magnetica. Campanella discute assai spesso Gilbert che accusa di aver fatto del magnetismo una prova della presenza delle forze metafisiche anche piú integrale di quella data dal pensiero. Comunque la problematica magnetica era presente anche nei circoli del Della Porta. Di quest'ultimo è conosciuto anche un inedito trattato *De la calamita* conservato nella raccolta H. 169 della Biblioteca di Montpellier. Sul Gilbert si veda anche *Metaphysica*, parte I, p. 221 ed inoltre TOMMASO CAMPANELLA, *De Homine Theologicorum liber IV*, Roma, 1960, t. 1, pp. 163-64. Gilbert è criticato perché "se è vero che la calamita, come dimostra Gilberto, emettendo sottilmente il proprio senso di sé, attira il ferro, e ha tutt'intorno una sfera di attività, questo si verifica molto piú dell'anima umana. E qui sbaglia Gilberto dicendo che la virtú dell'anima magnetica ha una sfera piú ampia fuori del soggetto di quella che abbia l'anima umana. Vediamo infatti che il senso dell'anima nostra si alza fino alle stelle, comunica per lettere cogli uomini di tutto il mondo e colla sua energia motiva proietta pietre e altre cose lontanissimo da sé."

Il *sensus rerum* diventa in tal modo il campo di una vicenda cosmica di intervento divino apportatore di vita, e di consumo dell'essere apportatore di morte. Anche in questo aspetto della questione sarebbe da intravedere una trasposizione del motivo lucreziano ed empedocleo dei mondi nascenti e morenti, che serve a confermare uno sviluppo nella filosofia campanelliana nella direzione della molteplicità dei mondi.

Ma ha questa interpretazione conferma nei documenti? La questione può essere collegata ad un *Madrigale* della seconda delle tre *Orazioni in salmodia metafisicale* datata dal Firpo nel 1604, ove si legge:

> Solevo io dir fra me dubbiando: "Come
> d'erba e di bruti uccisi per mia cena
> non curo il mal, né a' supplicanti vermi
> dentro a me nati do favor, ma pena;
> anzi il sol padre e terra madre il nome
> struggon de' figli e i loro composti infermi;
> cosí Dio non sol pare che s'affermi
> che del mal nostro pietade nol punga,
> ma ch'egli sembri il tutto; onde ne goda
> trarci di vita in vita, con sua loda
> che fuor del cerchio suo mai non si giunga."
> O pur che in Dio fosse divario dolce,
> dissi ragion men soda,
> come in Vertunno è, che 'l nostro soffolce.[103]

Al testo della poesia segue il commento cosí concepito:

> Dice ch'e' solea immaginarsi che Dio fa come noi a' vermi nati dentro il corpo nostro; che gli uccidiamo e non sentiamo i prieghi loro; o come il sole e la terra uccidono gli secondi enti da lor generati. E che Dio sia il tutto, e gode che dentro a lui si mutino senza annullarsi le cose, ma passano sempre in vario essere vitale, ecc. *O che Dio pure si mutasse, ma con dolcezza,* come si favoleggia di Vertunno e Proteo e che dal suo mutamento dolce nasce il nostro mutamento, e cosí l'affanno per conseguenza a noi, sendo noi parti, e non il tutto.[104]

Campanella riconosce dunque esplicitamente nella prima parte del *Madrigale* di aver aderito ad una teoria di Dio, per la quale questo

[103] *Tutte le Opere*, cit., p. 156.
[104] *Ivi*, p. 342.

si presentava unicamente come l'indifferente sostenitore del tutto. È la elevazione *metafisica* della necessità che si compie con questa dottrina e per essa il mondo sarà fatto di *provvidenza* rispetto a Dio e di *caso* rispetto a noi.[105] In sé non esiste male, ma solo rispetto alle cose particolari, ed "utile al Mondo è la trasmutatione de gli enti particolari, la quale ad essi dispiace..."[106]

Ma a cosa allude invece la seconda parte del madrigale là dove si accenna al "divario dolce" ed al modificarsi interno di Dio, e si riconosce di aver motivato questa modificazione con ragioni meno sode? Uno spiraglio è aperto da un passo della *Metaphysica* ove si accenna ad una teoria di Anassagora e di altri che adducono le vicissitudini del mondo e che sostengono "che Dio talvolta opera e talvolta sta in quiete perché la distruzione ed il Caos possano seguire permanenti, e questo o per caso o per impotenza, o per negligenza della Mente attiva, o per un giuoco suo proprio."[107] Si tratta di una spiegazione del divenire cosmico per la quale si presuppone che le fasi debbano essere messe in rapporto o con una alternanza di interventi e di riposi del divino, o con un *ludus* a lui proprio. Questa ultima teoria del *ludus* è attribuita ad Origene,[108] e prima di Origene ai *Bragmani*, che credono che questo mondo si distrugga, perché gli Dei che lo reggono muoiono, e poi da altri Dei sia rifatto secondo un circolo. E questi invero adducono "qualche occasione" che sfuggí ad Empedocle, se vogliamo credere ad Aristotele. Ma, continua Campanella, nel caso di Origene, come possiamo assegnare a Dio questa diminuzione?[109] E come possiamo attribuire inavvertenze alle anime beate? Lo stesso Origene del resto nel *Commento* alla Epistola dei Romani "prova che i beati non peccheranno mai e corregge la sua precedente opinione."[110] Per quanto riguarda i *Bragmani* la loro opinione appare rozza, giacché gli Dei rettori del Mondo, non possono morire, se non sono uccisi da altri Dei piú forti. Ma donde vengono questi altri Dei all'invasione del Mondo? Se da altri mondi fuori di questo mondo, come avviene che corrotti quei mondi, non si corrompano anche i loro Dei, come corrotto il nostro

[105] *Epilogo Magno*, cit., p. 248.
[106] *Ivi*, p. 249.
[107] *Metaphysica*, cit., parte III, p. 9.
[108] "*Origenes autem has Mundi vicissitudines tribuit ludo spiritualium rerum; quae aliquando Deum fruuntur, et Mundi facies formosa fit, aliquando peccant et Mundo sordido alligantur in poenam*" (*ibidem*).
[109] "*hanc sui subtractionem*" (*ibidem*).
[110] "*probat beatos nunquam peccaturos et opinionem corrigit*" (*ibidem*).

mondo si corrompono i nostri Dei? Se poi quegli Dei che invadono il nostro mondo sono Dei erranti operanti nello spazio senza un proprio Mondo, non si può che stupirci per il fatto che ozino per tanto tempo, e non lo aggrediscano che dopo ottomila anni.[111] Inoltre, continua Campanella, donde appresero la loro dottrina i *Bragmani*, dalla rivelazione o dalla ragione? Se da una rivelazione non provata da veri miracoli ed altri segni, non si deve credere loro. Se da ragione tratta dal fatto che vedono morire le cose, e che il mondo mortale appare immerso nelle anomalie, era necessario asserire che Dio avrebbe mutato questo Mondo in forma migliore, piuttosto che attribuirgli la mortalità. Ed infatti non è facile immaginare donde vengano i nuovi Dei. Del resto nella seconda parte abbiamo mostrato, che è necessario che vi sia un primo Ente potentissimo, sapientissimo ed ottimo in sé e non per partecipazione, che è Dio, dunque non possono ammettersi piú Dei. E se i rettori di questo mondo muoiono, rimane quel primo, sicché "da lui sia restaurato il mondo, e questo è concesso da noi; non concediamo invece che gli Dei di questo mondo, cioè gli angeli, muoiano col mondo. E ciò infatti non potrebbe accadere se Dio non lo comandasse. Se Dio lo voglia comandare però lo ignoriamo ed il contrario è piú credibile."[112] Per questa ragione cade il dogma di Maometto, che crede che alla fine di questo mondo moriranno i profeti e Cristo e Maometto stesso, e tutti gli angeli, e rimarrà solo Dio, poiché muore finalmente l'Angelo della morte, ed esso sarà resuscitato da Dio "ad mundi novitatem."[113] Queste affermazioni sono favolose; infatti ciò che Dio ha destinato alla beatitudine, egli volle che fosse sottratto alla corruzione, e perciò "le vicissitudini di distruzione e rinnovazione non possono essere sostenute colla ragione ma solo per opinione ('sed quadam opinione') perché vediamo che accade lo stesso alle parti dell'universo, ovvero per la fede che portiamo ai legislatori o per rivelazione divina, alla quale ci si deve bene attenere quando si conosce che è divina."[114] Dunque, conclude Campanella, l'anima non muore.[115] Il mondo invece perirà, poiché il cielo brucia la terra, come dicono San Pietro Apostolo ed Eraclito filosofo; perisce infatti la creatura corporale, non la spirituale, e quindi neppure muoiono le cose celesti, e le

[111] *Ibidem.*
[112] *Ivi,* parte III, p. 10.
[113] *Ibidem.*
[114] *Ibidem.*
[115] *"anima enim phaenicis ex sensu rerum reficitur nobis aut ab anima Mundi, aut Colchodea, ut alii opinantur"* (*ibidem*).

anime del cielo che dilatano il loro Regno e non lo perdono in questa conflagrazione che aspettiamo.[116]

È da notare, nel corso di questa confutazione campanelliana, il presentarsi di uno strano contrasto tra la forma apparentemente perentoria della confutazione e le concessioni che qua e là vengono fuori ad alcuni aspetti della teoria confutata. La teoria della modificazione in Dio non può sostenersi come *ratio* ma come *opinio*; non si possono ammettere la morte ed il rifacimento delle anime e degli angeli, ma può ben sostenersi la fine dei corpi e dei mondi. La teoria dei *Bragmani* è respinta; ma attraverso Origene essa mantiene una sua verità. Tutto ciò sembra stia a confermare che il problema è per Campanella piú grave di quanto non appaia dalla ostentata sicurezza. Esso è riportabile in ultima istanza alla questione se possa interpretarsi in termini di scontri metafisici o teologici la vicenda cosmica; o detto ancora altrimenti se abbia qualche base di verità la antica metafisica bracmana. E giacché bramanesimo e manicheismo sono dottrine sostanzialmente analoghe, se abbia qualche base di verità la antica metafisica manichea.

Ancora un altro spiraglio di luce ci viene dalla *Città del Sole*. In questo testo infatti non vengono solo esposte le dottrine dei solari, ma anche quelle che *furono* le loro dottrine, ed è accennato a quelle che saranno le loro conclusioni. Le dottrine passate sono chiaramente indicate in quelle dei *Bragmani* e dei *pitagorici*. Dei solari infatti Campanella dice che "or essi mangiano carne, butiri, miele, cascio, dattili, erbe diverse, e prima non voleano uccidere gli animali, parendo crudeltà; ma poi, vedendo che era pur crudeltà ammazzar l'erbe, che han seme, onde bisognava morire, considera che le cose ignobili son fatte per le nobili, e magnano ogni cosa."[117] Altrove si ricorda lo sprezzo della morte dei solari: "non temono la morte perché tutti credono l'immortalità dell'anima, e che, morendo, s'accompagnano con li spiriti buoni o rei, secondo li meriti. *Benché essi siano stati Bragmani pitagorici*, non credono trasmigrazione d'anima, se non per qualche giudizio di Dio..."[118] In un altro passo infine si conferma che nel mondo ci sia gran corruttela e si avanza l'ipotesi che ci sia stato gran scompiglio nelle cose umane e si aggiunge che da ciò "stavano per dire con Pla-

[116] *Ibidem*.

[117] *Scritti scelti*, cit., p. 441. Si noti la corrispondenza di questa obbiezione con quelle degli *Inquisitori*, che accusano il pensiero campanelliano di panteismo in direzione di tutti gli esseri, compresi gli animali.

[118] *Ivi*, p. 431.

tone, che li cieli prima giravano dall'occaso, là dove non è il levante, e poi variaro. Dissero anco che può essere che governi qualche inferior virtú, e la Prima lo permetta, ma questa pur stimaro pazzia. Piú pazzia è dire che prima resse Saturno bene, e poi Giove, e poi gli altri pianeti; ma confessano che l'età del mondo succedono secondo l'ordine di pianeti, e credono che la mutanza degli assidi ogni mille anni o mille seicento variano il mondo."[119]

Sono qui esposte tre ipotesi *prima* accolte e *poi* respinte dai solari, la prima riguarda la interpretazione del giro dei cieli come cicli cosmici; la seconda la teoria dell'anima del mondo e della *Colcodea*; la terza quella della successione delle influenze planetarie. Tutte e tre queste teorie sono respinte, salvo l'ultima che è accolta con attenuazioni antideterministiche ed anticicliche. I riferimenti al futuro contenuti nella *Città del Sole* sono là dove si sostiene che "se questo che seguon solo la legge della natura, sono tanto vicini al cristianesimo, che nulla cosa aggiunge alla legge naturale se non i sacramenti, io cavo argomento da questa relazione che la vera legge è la cristiana, e che, tolti gli abusi, sarà signora del mondo."[120] È qui disegnato il programma campanelliano di una assimilazione del suo intero pensiero al cristianesimo.

Su questo ultimo aspetto ritorneremo piú oltre. Il riferimento al passato, col ricordo della teoria della presenza di operanti virtú inferiori (e quindi di una soluzione paganeggiante) è un elemento nettamente in favore della nostra analisi, e conferma la fase manichea del pensiero campanelliano. Siamo con ciò ritornati al nostro problema iniziale. Se nella teoria della animazione delle cose è implicita una metafisica dualistica che investe il problema del Dio buono e del Dio cattivo (come risulta dal riferimento stesso del Campanella); se tale dualismo implica vicende cosmiche; se queste ultime rimandano ad un rallentarsi od acuirsi dell'intervento del Dio buono (come appare dalla teoria della mutazione dolce in Dio ricavata dal madrigale citato), allora la teoria del *sensus rerum* rivela un integrale scioglimento panteistico di ogni unitarismo metafisico. Il formarsi e lo sciogliersi delle *propensiones* corrisponde ad un lento crearsi e distruggersi di mondi, mentre il *sensus rerum* si conferma come sostitutivo della platonica anima del mondo, della *Colcodea* avicenniana e della ripetizione lucreziana. A questo momento di sviluppo del suo pensiero, Campanella ritiene superfluo ogni

[119] *Ivi*, p. 457.
[120] *Ivi*, p. 458.

riferimento metafisico che non sia quello dell'anima del mondo da lui trasformata in *senso delle cose*; mentre quest'ultimo inquadra in una teoria filosofica a sfondo materialistico ciò che in Della Porta appariva come mera constatazione empirica. In sostanza se nella *Philosophia sensibus demonstrata* l'infinitezza dei mondi rimandava all'unità dei possibili in Dio, ora invece il senso delle cose sembra interpretare la vicenda cosmica, come facimento e disfacimento dei mondi in relazione ad esigenze vitali, proiettando dinanzi a sé un quadro pluralistico e paganeggiante del divino.

3. *La fase empedoclea e pitagorica*

Ma ritornando alla questione cosmologica, se il *Sensus rerum* rappresenta a questo momento dello sviluppo del pensiero campanelliano una integrazione del lucrezismo, esso dovrebbe implicare la tematica dei mondi infiniti. Il problema affacciatosi nella *Philosophia sensibus demonstrata* era stato in parte rinchiuso entro la costrizione tipicamente rinascimentale del *nemo scit*. Per questo aspetto, il *nemo scit* appare una continuazione del modo telesiano di rifiutare la ricerca sui principî ultimi.[121] La domanda che intendiamo ora porre è la seguente: ammesso che il tipo di conoscenza che la teoria del *nemo scit* riserva all'uomo (in relazione alla struttura ultima del cosmo) si fonda in generale sul fallimento del sapere in quanto pretenda modellare l'universo su leggi assolute, ammesso inoltre che la conoscenza è accettazione del reale nella forma del sensibile senza pretesa di una assoluta riduzione del reale ad un ordine logico,[122] quale è il sottofondo del *nemo scit*? Non vuole questo essere per caso una apertura verso la realtà dei mondi molteplici sopra indicata solo come possibile?

Attraverso l'esame della *Philosophia sensibus demonstrata* è rilevabile che la assunzione della ipotesi della molteplicità dei mondi tende ad accentuare il significato magico del naturalismo campanelliano e ad

[121] La critica di Campanella a Telesio è di aver contraddetto l'assunto iniziale del *nemo scit* accogliendo vecchie soluzioni astronomiche: "*non possumus satis mirari Telesium, qui motum raptus negans, non inquirendam esse coeli constructionem, tamquam ignotam decernens, et quidem non stulte, tamen sphaeras tot esse praesupponit quot Mathematicis ponuntur*" (*Metaphysica*, parte III, p. 70).

[122] È da ricordare a questo proposito che il primo abbozzo del *De Investigatione rerum* affermava che la definizione deve essere non il principio della scienza ma la sua conclusione (T. Campanella, *Syntagma de libris propriis*, cit., p. 173).

allargarne la carica antidogmatica. Prendendo spunto da tale presupposto è possibile chiarire che cosa Campanella abbia inteso per filosofia empedoclea e pitagorica e le eventuali modificazioni del suo modo di interpretare queste filosofie.

Che Campanella abbia fin dalle opere giovanili pensato in termini vicini al *pitagorismo* (da lui inteso come filosofia calabra) ed all'*empedoclismo*, è fatto accertato. Nella *Philosophia sensibus demonstrata* la filosofia di Empedocle è quella che dispone dualisticamente il contrasto degli elementi ("ex quatuor elementis, et lite amicitiaque omnia facit").[123] Campanella respinge la *quaternitas* degli elementi [124] ma sottolinea con favore la teoria della ripetizione dei mondi.[125] Attraverso Omero, Empedocle è presentato come filosofo della determinazione e delle necessità astrologiche.[126] A questa ultima teoria, per le sue conseguenze pratiche, già nella *Philosophia* Campanella aveva opposto che la *necessità* non deve essere intesa in senso assoluto; che là dove concorre la "natura patiens," la "resistentia," e la "voluntas" non vi è una determinazione necessaria e che la determinazione celeste deve essere intesa come determinazione spaziale sicché possano essere evitati i concorsi causali non essenziali ma accidentali.[127]

Per quanto riguarda Pitagora nella *Philosophia sensibus demonstrata* egli è il filosofo che eguaglia le anime degli animali a quelle umane.[128] Nel mondo celeste i pitagorici con Democrito ed Anassagora hanno intuito la eguaglianza di natura del fuoco e degli astri[129] stabilendo che il cielo igneo "è continuamente rigenerato dalle parti della terra che

[123] *Philosophia*, cit., p. 58.

[124] *Ivi*, p. 200.

[125] *Ibidem*. "*Empedocles* [...] *siculus Agrigentinus et generari mundum etiam ex illa commixtione vult per litem et per amicitiam corrumpti, ita quod pluries fuit genitus mundus et corruptus...*"

[126] "... *Homerus ex Empedocle accipiens dicit talem esse intellectum virorum qualem quotidie summi fert rector Olympi maxime conveniens cum Virgilio. Et quia quot sunt effectus rerum et individua tot variationes contingit fieri calorum, ideo tot costellationes seu calores a stellis immitti possunt, et hi calores variantur etiam coniunctione Solis, et reliquorum astrorum simul iunctorum in coelo, vel in angulis et lineis radiorum huc contingentium: quoniam autem variantur hominum complexiones et voluntates sensitivae a caloribus: idcirco etiam variantur eorum effectus et actiones a voluntate procedentes: qua de causa coelum cupiditates rerum novarum, vel dominandi iniuriasve inferendi, vel ulciscendi, aut gloriandi potest immittere hominibus, et in domino constitutis, caeteris imperantibus, ex quibus bella resultant, mortalitates primatum hominum, regnorum mutationes, et religionum novitates...*" (*ivi*, p. 231).

[127] "*causarum concursus non essentiales, sed accidentales possunt a nobis evitari*" (*ivi*, p. 233).

[128] "*animam quamlibet, cuilibet corpori indentes*" (*ivi*, p. 138).

[129] *Ivi*, p. 242.

sono convertite in fuoco."[130] Nelle questioni astronomiche Campanella stabilisce un rapporto tra le opinioni tolemaiche e quelle pitagoriche: "Tolomeo ed Ipparco di Reggio, per testimonianza di Nicomaco, accolsero dai pitagorici gli eccentrici e gli epicicli non disperando di poter assegnare attraverso di questi le cause di ogni apparenza."[131]

La domanda che poniamo ora è questa: nel *De Sphera Aristarchi*, nella *Philosophia Pythagorica carmine lucretiano instaurata*, nel *De Philosophia Empedoclis* nonché nelle opere seguenti, questa caratterizzazione della filosofia empedoclea e pitagorica resta costante? Cominciando da Empedocle, in un passo della *Theologia* Campanella conferma la attribuzione all'agrigentino della teoria delle *ruinae mundorum* e del loro riformarsi dalle ceneri della precedente strutturazione: "Noi nella terza parte della *Metafisica* e nel libro 3 della *Teologia* abbiamo dimostrato che il mondo è cominciato contro Aristotele e Psello, e non per un caso contro Democrito ed Epicuro né da una materia precedente contro i platonici, né dalle rovine di altri mondi contro Empedocle, ma dal niente..."[132] Questa teoria delle *ruinae mundorum* era del resto già collegata, come abbiamo notato, ad Empedocle fin dalla *Philosophia sensibus demonstrata*.[133] In un altro luogo dell'*Epilogo Magno* Empe-

[130] *Ivi*, p. 274.

[131] *Ivi*, p. 293.

[132] *Theologicorum Libri*, Ms. di S. Sabina, l. XXVI, c. 2, art. 3. La teoria del *ruinae mundorum* è specificata nella *Metaphysica*, ove Empedocle, Democrito, Epicuro, Anassagora sono presentati come sostenitori della teoria di un mondo *noviter factum* contro Ocello Lucano ed Aristotele. Coloro che vogliono il mondo *noviter factum*, si dividono in diverse opinioni: "*alii casu quodam enatum dicunt ex atomorum congressu in immenso spatio, et casu interiturum, et non unum esse mundum, sed multos in spatio universali, ut Metrodorus et Lucretius, et recentiores Epicuri sequaces. Alii autem pluries factum, pluriesque destructum autumant.*" (*Metaphysica*, cit., parte III, p. 1). Campanella avanza quindi l'ipotesi che la teoria sia ricavata da Empedocle per analogia dal circolo delle cose singole che nascono e muoiono e conclude: "*rationem, qua aliquando lis, aliquando amicitia regnat, non dixit, sed necessitati cuidam adscripsit* (*si vera refert Arist.*)" (*ibidem*). Piú sotto Campanella riferisce dei sapienti indiani che ritengono che dopo otto mila anni il mondo si rinnovi "*ac deos, ipsum gubernantes mori, iterumque renovari, aliosque in regimine succedere Deos*" (*ibidem*). La creazione "*iuxta vocabuli antiquam significationem his est renovatio. Unde Origenes aliquando idem suspicatur propter hoc quod Salomon ait*: Quid est quod factum est, nisi quod futum est ecc. Nihil sub sole novum, nec valet quisquam dicere, hoc recens est: iam enim praecessit in saeculis, quae fuerunt ante nos..." (*ibidem*). Che si tratti di una *infinitezza* di mondi successivi e non di una *molteplicità* risulta da questa citazione di Empedocle: "quod autem ex nihilo sit factus a Deo, et non ex ruinis alterius mundi, inde innotescit quod oporteret similiter et illum mundum ex alio instauratum, et illum ex alio in infinitum, ut Empedocles canit" (*ivi*, parte III, p. 12).

[133] Thomae Campanellae, *Philosophia*, cit., p. 200. La teoria ha evidenti aspetti pitagorici, ed il pitagorismo tradotto in termini cristiani si definisce come origenismo; non

docle è presentato come sostenitore delle formazioni mostruose all'inizio del cosmo: "Empedocle pensò che le cose mostruose siano state nell'origine del Mondo, ma poi non si siano conservate."[134] Sullo stesso argomento ritorna nella seconda parte della *Metaphysica* svolgendo una argomentazione non priva di interesse. Sostiene infatti che ammettendo l'esistenza di mostri all'origine del cosmo, ne deriva che il *disegno ideale* non poteva essere chiaro, e che quindi veniva a mancare la sapienza che precede la costruzione. "Empedocle crede che molti mostri siano nati per necessità materiali all'inizio del mondo, senza che si siano conservati."[135] Se però le cose presenti "sono state fabbricate con molto artificio e sapienza, e pertanto è necessario che il fattore sia stato sapientissimo, come dimostra la costruzione del mondo e di ogni cosa, allora esse furono create non per opera del caso materiale ma dalla sapienza e perciò nessun mostro può essere stato fatto quasi fuori dell'idea del fattore, ma tutte le specie secondo la idea di lui."[136] A meno che non si creda che Dio "sia stato come un pittore inabile, che disegna alcune immagini ed altre ne distrugge, alcune ne porta a fine, altre rinnova, come favoleggiano gli empi Talmudisti; ma dire questo dell'operaio del mondo è assurdo..."[137]

Questa immagine del pittore inesperto è assai significativa. Essa collega il nome di Empedocle col mito della distruzione e ricostruzione dei mondi e quasi sempre in rapporto con Salomone e con Origene. Empedocle avrebbe sostenuto innanzitutto "che il mondo piú volte nasce e si

è privo di significato che aspetti origeniani siano recuperati dal pensiero di Empedocle. Questi è infatti anche il sostenitore della salvezza di tutti entro il divenire cosmico: "*Empedocles* [...] *teste Plutarcho in lib. de Iside et Osiride, genios suppliciis corporum purgari autumat, et tandem expiatos lustratosque pristinae naturae restituit: quod Origenes de Daemonibus pariter sentit...*" (*Metaphysica*, cit., parte III, p. 258).

[134] Tommaso Campanella, *Epilogo Magno*, (*Fisiologia Italiana*), a cura di Carmelo Ottaviano, Roma, 1939, p. 239.

[135] "*putat multa monstra in mundi exordio ex materiae necessitate evenisse, at non servat esse*" (*Metaphysica*, parte II, p. 221).

[136] "*ergo nulla monstra facta sunt quasi extra ideam factoris, sed omnes species iuxta ideam illius*" (*ibidem*).

[137] "*nisi forte putetur fuisse veluti pictor imperitus, qui multas designat imagines et alias delet; alias perficit, alias renovat, ut impij Thalmudistae fabulantur; quod de mundi opifice dicere, absurdum est...*" (*ibidem*). Su questa teoria del "mondo a prova" si sofferma Campanella in *Per la conversione degli ebrei* (*Quod reminiscentur*, l. III), a cura di Romano Amerio, Firenze, MCMLV. Ivi è scritto che i Rabbini "*discunt etiam Deum ignorantem, quoniam antequam faceret mundum, multas formas et exemplaria fecit, quae, cum parum essent ad propositum, destruxit, donec casu quodam devenit in praesentis mundi exemplar...*" (*ivi*, p. 67). Discorso analogo a p. 98 dello stesso testo.

distrugge, e si ricostruisce dalle proprie rovine."[138] Tali costruzioni e distruzioni sarebbero di origine fatale e necessaria; i grandi secoli sarebbero per Empedocle "Mundorum vitae sibi succedentium"; e la rinascita sarebbe miticamente indicata nella Fenice "ex propriis refecta cineribus."[139] Altrove Campanella definisce questa stessa teoria empedoclea in rapporto a Lucrezio, Metrodoro, ed anche ai "recentiores Epicuri sequaces" (cioè soprattutto Bruno) che hanno sostenuto che per congregazione e disgregazione di atomi non v'è un solo mondo nello spazio universale ma vi sono piú mondi; Empedocle sostiene invece "che è stato piú volte fatto e piú volte distrutto"[140] e che "quando regna l'amore le parti e il tutto si congregano in un solo Chaos, e perisce quella distinzione delle cose che ha costituito il mondo. Quando regna la discordia si distinguono di nuovo e si rinnovano come la Fenice dalle proprie ceneri."[141]

[138] "*mundum saepe mori destruique, saepeque nasci, construique ex propriis ruinis* [...] *prout amor aut odium copulat, dissociatque contextas rerum strues*" (*Metaphysica*, cit., parte III, p. 258).

[139] Immediatamente dopo Campanella cita ancora una volta il detto salomonico, ma interpretandolo in senso provvidenziale in nesso ad Origene. "*Additur Salomon in Ecclesiast. huic sermoni cui verbum Dei portantis omnia verbo virtutis suae, per quem facit et saecula, ut inquit Apostolus, inspiravit ut scriberet*: quid est quod factum est, nisi quod futurum est? Quid est quod faciendum est nisi quod factum est? Nihil sub sole novum. Nec valet quisquam dicere, ecce hoc recens est, jam enim praecessit in saeculis, quae fuerunt ante nos. *Ex quibus verbis opinionem accepit Origenes, quod plura saecula ante nos fuerunt, et mundi congestiones multae et quod plurimae etiam dissolventur non casu quodam, ut praefati Philosophi putavere, sed ordinatione divina*" (*ivi*, parte III, p. 258).

[140] "*pluries factum, pluriesque destructum*" (*ivi*, parte III, p. 1).

[141] *Ibidem*. Questo motivo empedocleo è tutt'altro che scomparso nel Campanella maturo; si pensi a ciò che dicono i solari; essi "aspettano la renovazione del secolo, e forse il fine. Dicono che è gran dubbio sapere se 'l mondo fu fatto di nulla o delle rovine d'altri mondi o del caos; ma par verisimile che sia fatto, anzi certo" (*Scritti scelti di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, a cura di Luigi Firpo, Torino, 1949, p. 452). Il Firpo commenta: "il dubbio dei Solari riflette l'incertezza dell'autore fra il domma cristiano secondo il quale il mondo fu creato dal nulla, e le tesi di Empedocle (dalle rovine d'altri mondi) e di Anassagora (dal caos); piú tardi, come già qui si accenna, Campanella aderirà alla dottrina ortodossa" (*ivi*, p. 452). Non vedo su cosa si basi il Firpo, per individuare questa propensione; la espressione: "ma par verisimile che sia fatto anzi certo" si riferisce infatti a tutte e tre le possibili soluzioni indicate, e non solamente a quella cristiana. Del resto dal passo della *Metaphysica* già citato nel testo si ricava: "*De mundi origine variae sunt sententiae Sapientum. Alii namque noviter ortum esse, ut Empedocles, Democritus, Epicurus, Anaxagoras et Legislatores omnes. Alii vero ab aeterno factum, ut Platonici multi aliique Gentiles, qui teste Sancto Justino putant mundum factum a Deo ingenito et aeterno ingenite et aeternaliter. Etenim actionem Dei esse essentiam Dei, ergo aeternam: ergo per actionem aeternam mundum fieri aeternaliter. Alii vero arbitrantur nullam habuisse originem, sed fuisse sempre ut Ocellus Lucanus et Aristoteles, qui eius etiam verba juratus est. Qui autem mundum noviter factum colunt in diversas quoque scinduntur opiniones*" (*ivi*, parte III, p. 1). Come si vede il termine *factum* è tutt'altro che riferibile in esclusiva alla *creatio ex nihilo*.

La successione dei mondi è dominata dalla necessità. Empedocle è infatti filosofo della *necessità*; egli "necessitati matierae formationes tribuit"[142]; di qui la istanza critica: "molte cose accadendo al di fuori della necessità e tutte per il meglio, perché Empedocle ha affidato la nascita e la morte delle cose e l'amore e l'odio alla sola necessità e non ad una causa divina ideante?"[143] La *necessità* è insomma permeata di una sapienza troppo limitata nella sua esplicazione tanto da non escludere, come abbiamo visto, le *prove*, le *catastrofi* (ruinae mundorum), e solo ed in ultimo da affacciare una soluzione complessivamente armonica (amore).[144]

Sul piano fisico, la differenza tra la concezione che Campanella si è fatto del pensiero di Empedocle e la sua propria concezione si viene chiarendo nel senso che Empedocle come Anassagora seguita a credere in una teoria *atomica* della materia; ma la realtà secondo Campanella è diversa, e le *particulae* non devono *praesse*, ma invece divenire sempre varie "a coeli et terrae pugna."[145] Empedocle è invece restato fermo alla intransmutabilità degli elementi. L'unione degli elementi è per lui ancora mera mistione, non avendo inteso che alla base sta una materia comune, come soggetto della *mixtio qualitatum*, che sbocca conclusivamente in una teoria della *transmutatio* di derivazione alchimistica. La negazione della possibilità della *transmutatio* viene attribuita ad Empedocle, Anassagora e Paracelso (oltre che ovviamente a Democrito e Lucrezio). La unione dei tre nomi non è priva di qualche significato[146]; il punto di collegamento sta in questo: che anche in Paracelso lo *spiritus* è bloccato a rappresentare singole forme di vita[147]; il Campanella

[142] *Ivi*, parte I, p. 138.

[143] *Ivi*, parte I, p. 186.

[144] "... *Non indocte Empedocles discordiae tribuit rerum distinctionem et generationem. Non tamen sufficienter. Quae enim discordant, suae conservationis gratia discordant, ergo non ut secunda Entia producant, sed ut contrarium destructivum sui annihilent, seque ipsa amplificent ubique, appetendo nimirum esse semper et ubique, sicuti Deus est semper ubique, quem imitari avent omnia, quatenus ei similia sunt...*" (*ivi*, parte I, p. 191). Ed ancora: "*Empedoc. autem ponens odium, et Amorem, rursus trascendit Physicam, ad primalitates Metaphysicas scandens. Quoniam Ens aliquod vero ex amore et odio; potentia et impotentia; sapientia et insipientia primalitatibus nimirum Entis et Nonentis; et in hoc deficit, quoniam anteriores Primalitates omittit, videlicet sapientiam et potentiam cum oppositis...*" (*ivi*, parte III, p. 37).

[145] *Ivi*, parte III, p. 6.

[146] All'inizio della confutazione si ripete: "*Nos quidem a principio libri huius declaravimus non esse elementum idem atque materiam, ut putat Anax et Empedocles, et Paracelsus. Materia enim est id de quo aliquid fit, et pertinet ad naturam causarum: elementum vero est id, de quo aliquid primitus componitur*" (*ivi*, parte I, p. 198).

[147] "*Paracelsistae dicunt, spiritum vitae esse rerum formam; et hunc evanescere, cum semina vim germinandi amittunt, et bene quidem dicunt, esse ligatum in auro et argento,*

tende a sbloccare le forme e a cogliere lo *spiritus* non solo come "forma rerum" ma come "formator rerum."[148]

Verso questa parte della dottrina empedoclea i testi ci danno testimonianza di un certo sforzo di riduzione in termini telesiani. Alla difficoltà dei quattro elementi che contrastano alla articolazione duadica telesiana egli oppone nella *Metaphysica* (e come abbiamo visto anche nella *Philosophia sensibus demonstrata*) che Empedocle "benché ponga quattro elementi tuttavia ne usa quasi di due. Pone infatti il fuoco attivo, e gli altri passivi, e fa avvenire la generazione dalla congregazione e disgregazione, come dice Anassagora per testimonianza di Aristotele. Dunque anche egli fa ricorso al caldo ed al freddo come a primi contrari."[149] Conseguentemente, dati i due principî, è necessario che due siano i primi corpi; e siccome l'acqua non genera acqua, e l'aria non genera aria, "ma dal fuoco che fonde la terra viene l'acqua, e dal medesimo nasce l'aria,"[150] risulta evidente che i due elementi principali sono gli stessi indicati da Telesio.[151]

Ma questo avvicinamento non toglie le ragioni fondamentali del dissenso. Esso sta in quanto che, non essendovi una materia comune, ciascuno degli elementi inconvertibili non ha un reale interesse alla lotta. È invece la ragion d'essere degli enti attivi quella di ampliare la propria natura ed idea, e di convertire tutte le cose a propria simiglianza ed utilità[152]; diventa inconcepibile l'azione quando la inconvertibilità

ut non possit se in alio corpore multiplicare; male autem de illo sentiunt, vires primalitatum ignorantes" (*ivi*, parte I, p. 192).

[148] *Ibidem*.

[149] *Ivi*, parte III, p. 37.

[150] *Ibidem*.

[151] Nella *Philosophia sensibus demonstrata* la teoria alchimistica attraverso Zoroastro viene riportata alla influenza stellare: "*Alchimistae respicientes sydera, quae diversis metallis diversa dominantur ob similitudines calorum, ab eis provenientium in generationibus cuiusque metalli, opus suum conficiunt credentes influxum, ut testatur ille in libro de secretis naturae, et Aristoteles in secretis suis docet, quo pacto vegetabilia, et lapides reguntur a caelorum astris*" (*ivi*, p. 228). Semplificata nei termini del calore la teoria non viene per altro respinta: "*Alchimistae etiam hoc pacto applicantes conficiunt aurum et argentum*: *verum quia materia, quam subijciunt, non bene semper est concinnata nec calores coeli, eis ignoti, bone observantur tum quia descendentes ab aëre contrariis affecti retunduntur, ut plurimum errant...*" (*ivi*, p. 229). In sostanza in questo periodo Campanella non nega affatto "*immutationes plures a caelorum calore evenire*" (*ivi*, p. 230); ma sottolinea che "*causae corruptionis* [...] *sunt infinitae*" (*ibidem*). Di fronte alla teoria platonica e stoica del celeste *igneus vigor* il telesianismo funge da filosofia terrestre che rompe la stessa determinazione. Vedi a questo proposito il collegamento che Campanella stabilisce all'interno della logica stoica tra *propositiones necessariae* modellate sulla assoluta determinazione; e *propositiones contingentes* modellate su eventi che "*nobis evitari possunt*" (*ivi*, p. 232).

[152] *Metaphysica*, parte I, p. 186.

nega la possibilità dell'accrescimento. Convertibilità significa riconoscimento di una materia comune come soggiacente agli elementi, non identica con questi e capace di assumere tutte le forme; ma Empedocle appunto non ritiene che vi sia una materia comune.[153] Inoltre le due forze operative (*amor* ed *odium*) "non fanno niente se non è presente la sapienza di fare e l'azione di conoscere, e l'essere amico e nemico"[154]; ed invece Empedocle ha affidato alla sola necessità la nascita e la morte delle cose, e non anche ad una causa divina ideante.[155]

Sembra dunque che il complesso delle critiche riguardi i seguenti punti: a) tra le primalità Empedocle ha fatto prevalere solo la terza ponendola per altro allo stesso livello di importanza dell'*odium*; b) per quanto riguarda la prima primalità essa è identificata cogli *elementi* materiali. Infatti, seppure i quattro elementi si atteggiano in modo da porre terra e fuoco come gli essenziali, seguita a mancare il riferimento ad una comune materia che spieghi la *transmutatio* come accrescimento di ciò che sottostà alla guerra degli elementi. Senza la materia è inconcepibile che gli elementi attraverso la lite sottopongano a morte le loro mistioni; c) nella *necessità* è di fatto contenuta una qualche dose di direzione ideale della materia. Ma in essa sono prevalenti il fato ed il caso inteso come aggregazione e disgregazione ed in ultimo come *ruina et reconstructio mundorum*. Manca nel pensiero di Empedocle (ovvero è del tutto insufficiente) un riferimento ad una *mens* del tipo di quella di Anassagora capace di regolare ed indirizzare la necessità.[156]

Non è forse privo di interesse ricercare che cosa abbia inteso esattamente Campanella con quel concetto di *necessità*, che egli attribuisce ad Empedocle. Il termine è usato in varii sensi: risulta per altro prevalente quello per cui la necessità si precisa in rapporto a leggi fisiche,

[153] *Ivi*, parte I, p. 185.

[154] *Ivi*, parte I, p. 186.

[155] *Ibidem*.

[156] Su Anassagora: "... *quia actio, et constructio rerum ab his est cum sapientia: neque amatur quod nescitur: addenda erat sapientia et mens, ut facit Anaxagoras, sed insufficienter, quoniam sapientia nisi possit non agit: ergo et potentia*" (*ivi*, parte I, p. 84). Compito dell'intelletto è "*cognoscere, voluntatis velle; potestatis autem posse, atque agere. Ergo quamvis poneret sensum Anaxagoras in omni re, unde oritur sympathia et antipathia, veluti Nos scripsimus in lib.* 'de Sensu Rerum,' *haud tamen intellectus imperio congregaret, et disgregaret res, ad nutum ipsum sentientes, nisi et potestas sit in intellectu ad agendum, nedum ad cognoscendum, et in rebus ad exequendum: potestas autem amplificativa est, ut patet in igne. Diminutus ergo fuit Anaxagoras, quia solas Metaphysicas operationes consideravit, sicuti Democritus solas materiales, Empedocles vero medias et materiales, sed posita inconvertibilitate suam positionem detruncat, Democriticamque facit...*" (*ivi*, parte I, p. 157).

ed in particolare a quelle della *gravitas* e della *levitas*. In un passo della *Metaphysica* si legge che non è sicuro che il cielo comprima "amplexa corpora"[157]; e che Platone non saggiamente fece propria questa teoria ricavandola da Democrito "che faceva tutti i corpi gravi [...] o da Empedocle che faceva violenza alla terra per mezzo del velocissimo girare del cielo."[158] La teoria della *gravitas* come riferimento assoluto attribuito a Democrito ed Empedocle è ripetutamente confutata, unitamente a quella della *necessitas*. Ancora nella *Metaphysica* "è respinta l'opinione di Empedocle che attribuí tutte le formazioni alla necessità materiale. La necessità non è 'artificiosa' e sapiente; le forme invece consistono di *artificium* e di sapienza. Ed anche la gravità e leggerezza, da cui Empedocle ricavò la necessità non sono niente altro che propensioni."[159] Dunque risulta con certezza che la *necessità* era vista in Empedocle come equivalente alla legge fisica della gravità e levità; mentre la *confutazione* di Empedocle consiste appunto nella riduzione della *gravità* da principio assoluto a una delle *propensioni* in cui si esprime la vita cosmica.[160] La critica ad Empedocle riguarda, per questo aspetto, un

[157] *Ivi*, parte I, p. 222.

[158] *Ibidem*. La questione ha rapporto col sostentamento "della terra." Dei *veteres* infatti alcuni credettero con Senofane che: "*nataret super immensam aquarum molem, quod Rabbini ex Davide etiam deduci somniabant dicente Deum firmasse terram super aquas* (Ps. 135); *alii vero ab aëre compresso teneri cum Democrito; alii ab impetu rotantis coeli cum Empedocle; alii ab inimicitia coeli, quod undique refugit et coit in globum sicuti ego scripsi...*" (Tommaso Campanella, *Legazione ai Maomettani* [*Quod Reminescentur, l. IV*], a cura di Romano Amerio, Firenze, MCMLX, p. 34).

[159] *Ivi*, parte I, p. 138. "*Nec gravitas et levitas, e quibus Empedocles accersit necessitatem sunt nisi propensiones.*" A dimostrazione che non tutti i gravi vanno in giú e tutti i corpi leggeri in alto, e che è necessario ammettere che caldo e freddo abbiano interesse a combattersi e quindi a rimanere l'uno in presenza dell'altro: "*...videmus lucem venire deorsum: quod impossibile illis* [lucreziani] *videri debet, si corpus est. Item nec frigus in terra vivere posset, sed extrudi sursum ad sidera quoniam tenuissimum est adeo, ut ferrum et lapides permeet: ergo oportet fateri non omnia entia esse corporea, et corporea et incorporea entia sensu praedita esse*" (*ivi*, parte II, p. 55).

[160] Ovviamente la legge di necessità di cui qui si parla a proposito di Empedocle, non lo riguarda in esclusiva. Su questo punto la posizione piú estrema è occupata dai lucreziani e dalla loro teoria dei mondi infiniti. Per questi e per Democrito i mondi sono infiniti: "*Hoc autem Democrito magis convenit dicere suisque Epicureis, quippe quibus spatium universale videtur infinitum, nullumque centrum, aut periphaeriam secundum Naturam habere sed prout casu Mundi hic vel ibi nascuntur, sortiri centra atque periphaerias. Ergo et in spatio ubique posse cuiuscunque systematis centrum fieri: quod et Lucretius sperat Mundis morientibus et renascentibus*" (*ivi*, parte I, p. 157). Ma anche per i Democritei vale la legge del riferimento assoluto all'alto e al basso. "*Democritus cum suis Epicureis putat corpuscola atoma, ac proinde corpora ex eis concreta. Quorum graviora appellant ea, quae plus pleni habent, leviora, quae plus vacui. Et haec pelluntur sursum a solidioribus extrudentibus ea, ut inferiorem occupent locum, quemadmodum videmus aquas vasis, iniecta terra, sursum extrudi. His ergo omnis motus sursum est violentus. Deorsum vero omnis est naturalis seu spontaneus*" (*ivi*, parte I, p. 214).

tipo di filosofia in cui gli argomenti fisico-atomistici della *gravitas* sono prevalenti sulle altre *propensiones*.[161] Ma quali sono queste altre *propensiones*?

È a questo punto che è necessario passare a richiamare la funzione dei motivi pitagorico-platonici. Già nella *Philosophia sensibus demonstrata* il calore è visto dai platonici come anima del mondo e come *sensus rerum*; il cielo "spirat ubique" ed è come "soffio che penetra l'universo, impresso in tutte le cose..."[162]; l'animo si insinua nello *spiritus* come corpo sottile; il mondo deve dirsi *animato* se le parti sono animate (Campanella promette su questo punto "specialem tractatum"). In complesso, conclude Campanella, meglio sarebbe riferirsi ad una anima del mondo, tralasciata da Telesio.[163]

Da questo seguito di motivi si può dunque trarre la conclusione che vi sono influenze platoniche nel primo pensiero campanelliano e precisamente in direzione della teoria dell'anima del mondo colle implicazioni fisiche e cosmologiche che questa soluzione mantiene. Dalla *Metaphysica* apprendiamo inoltre che è attribuita a Pitagora la teoria della *firmitas coeli*.[164] Dice infatti Campanella, riferendo le ragioni di

[161] Si potrebbe da questo punto di vista stabilire un rapporto tra la posizione di Telesio e quella di Empedocle. Telesio ha visto solo la contrarietà fisica del caldo e del freddo; Empedocle è andato piú oltre ed ha visto la contrarietà nel campo metafisico dell'odio e dell'amore, ma non ha colto le cause dello scontro che sta nel desiderio di amplificazione e conservazione di qualcosa di comune ai due contrari, come invece ha colto Agostino. Ecco il passo: "*Calor quidem potest, scit, et amat secum esse, et vult illud aeternare et amplificare in infinitum: et quia per se non potest esse, nisi in Materia, eam occupare studet totam, frigus vero idem optat, uterque enim est ab infinito Deo creatum, et uterque Dei infinitatem aemulantur. Quoniam vero Materia non sufficit utrisque, nascitur contentio et odium et bellum; ergo et corruptio et generatio; ergo causa corruptibilitatis est contrarietas, ut Telesius dicit, et Potestas in contrariis: causa vero contrarietatis est odium ut Empedocles monet; causa vero odii est Amor suae conservationis et amplificationis, ut dicit S. Augusti*" (*ivi*, parte II, p. 131).

[162] *Philosophia*, cit., p. 225. Per Ficino il calore è umido "*illi calori caelesti humido, humorique temperate calido similis est spiritus animalibus et occultus in plantis, passim a coelo omnibus insitus; humor in coelo differit ab aëreo quantum aër ab aqueo. Quare omnibus modis fatemur coelum humidum ac terminatum quidem in suprema parte...*" (*ivi*, p. 218). Dopo aver citato il famoso passo virgiliano "*Principio coelum ac terras camposque liquentes, / lucentemque globum lunae, Titaniaque astra / spiritus intus alit,*" Campanella sente però il bisogno di distinguere la sua posizione da quella platonica ed osserva: "*licet Virg. ponat etiam terras, intelligendum est de supremis portionibus, ubi fiunt plantae, ut nos diximus...*" (*ivi*, p. 227).

[163] "*quam Telesius praetermisit*" (*ivi*, p. 27).

[164] *Metaphysica*, cit., parte III, p. 64. Il nome di Pitagora è collegato nel pensiero campanelliano anche ad un complesso di altre dottrine. Pitagora sostiene la animazione universale (Aristotele nega "alle piante il senso, non che agli elementi, di contradire al gran Pitagora vago") (*Del senso ecc.*, cit., p. 19), sostiene inoltre la trasmigrazione delle anime unitamente ad Origene e Timeo: "Considerando Pitagora ogni operazione che all'uomo

coloro che pensano che la terra sia calda nelle sue viscere, che questa soluzione non è in contrasto colle "Scritture ebraiche, che attribuiscono al cielo la *firmitas* e pongono le acque ed i monti e la terra, teoria che è seguita da Empedocle e Pitagora lodato da S. Tommaso, poiché secondo il loro dogma, il testo di Mosè è esposto piú alla lettera."[165] La teoria che Campanella attribuisce a Pitagora ed a Copernico (e che rende possibile il moto della terra) è esattamente quella della terra come un *animale*. Se la terra è infatti un animale non si potrà negargli il movimento; ciò risulta da un seguito di indicazioni, per cui per esempio Pitagora (come attesta Ovidio) ritiene che la terra sia un animale sensitivo.[166]

Questa teoria della terra come animale sensitivo è riportata nella *Metafisica* proprio in riferimento a Telesio.[167] Nello sviluppo del telesianismo deve farsi perciò una distinzione tra una teoria del *mero sentire* senza animalità, ed un sentire con caratteri di animalità. Nella accentuazione antipitagorica del pensiero telesiano la soluzione pertanto è la seguente: "la terra fredda sente e tuttavia non si muove, come gli animali caldi; ma solo effonde e richiama le sue forze per la propria difesa"[168]; nella interpretazione pitagorica della cosmologia telesiana, la terra invece non è solo luogo del freddo, ma possiede una propria capacità di produrre calore, e quindi una vita animale. Oltre ai due modi di atteggiare il rapporto con Telesio ne esiste anche un terzo per cui

conviene, pure alle belve convenire, e senso e memoria e discorso e intelligenza in essi scorgendo, per li detti esempi argomentò che l'anime nostre da' corpi partendosi entrassero nelle bestie e di loro a noi, poiché solo nella formazione degli organi differiamo, e poco, come gli anatomisti e pittori possono riconoscere. E perché vide l'anima star sopita, serrata e travagliata nel corpo, per qualche pena pensò esser dalla prima causa rinchiusa. Platone dice che peccaro l'anime in cielo. Origene segue questa opinione perché Salomone affermar pare cosí..." (*ivi*, p. 117). Per questa seconda teoria Campanella abbozza una confutazione del pensiero di Pitagora basata sull'argomento che la "stanza dell'uomo" è piú ben organizzata di quella delle bestie (anche se Vesalio sostiene che non ci sia membro umano che non sia anche nelle bestie); e sulla necessità di estendere per essere conseguenti anche alle piante ed ai sassi la trasmigrazione, come del resto Ovidio ed anche San Giorgio sostennero (*ivi*, p. 137). Tuttavia da *Della Porta* come da *Campanella* viene una forte sollecitazione *pitagorica* alla parificazione del mondo umano ed animale anche nelle ricerche anatomiche, che avrà influenza sulla scuola medica napoletana ed in particolare sul Severino.

[165] *Metaphisica*, cit., parte III, p. 38.

[166] "*Pythagoras* (*ut testatur Ovidius*) *terram esse quoddam animal existimat sensitivum*..." (*ibidem*).

[167] "*Telesius autem tribuit Terrae sensum: unde videri possit ad motum apta*" (*ibidem*).

[168] *Ivi*, parte III, p. 39.

la terra è luogo del freddo, ma riceve dal sole tanto calore da rendersi atta al moto.[169]

Si può dunque concludere con sufficiente certezza che quando Campanella vuole accentuare una presentazione copernicana del telesianismo fa ricorso alla teoria pitagorica dell'animale interpretando il *sensus rerum* come principio di *animazione*. È vero che viene ripresentata come pitagorica la teoria tolemaica (già attribuita a Pitagora anche nella *Philosophia sensibus demonstrata*) delle sfere e degli epicicli. Il problema è esposto in un capitolo della *Metaphysica* ove si riporta la opinione di S. Tommaso che i pitagorici fossero inventori degli eccentrici e degli epicicli. La teoria pitagorica può per questo aspetto cosí riassumersi: "i pitagorici vogliono che l'astro si muova da sé nell'epiciclo"; gli aristotelici sostengono che gli astri "si muovono come mondi in una tavola come manifesta la luna che mostra a noi sempre la stessa superficie"[170]; ma, obietta Campanella, la luna è "viribus impar" rispetto alle altre stelle. Infatti "come i pesci in mare, le fiere in terra, e gli uccelli in aria si muovono da sé, ancor piú le stelle in cielo sono libere e robuste in quanto, non contenute dal moto del cielo, si muovono da sole. Questo è confermato dalla diversità dei siti, dalla evoluzione, obliquazione, ritardo, accelerazione, che non potrebbero assumere se i Pianeti non si muovessero da soli."[171] In complesso viene mantenuta la spie-

[169] "*Tellus* [...] *licet frigida sit secundum partes; tamen quia a Sole accipit vires vitales, uti alia sydera circa solem gyrare* [...] *dicenda esset, appetitu sic ferente ab intus: ab extra vero solari luce, quae sola hoc potest absque appetitu eiusmodi, et insuper ministerio Angelico, ut moderante, idemque de caeteris astris*" (*ivi*, parte III, p. 70). La stessa attribuzione a Pitagora è nella *Philosophia sensibus demonstrata*: "*Ptolomaeus vero, et Hipparchus Rheginus qui a Pythagoricis acceperunt teste Nicomacho, excentricos orbes et Epyciclos dedere, non desperantes ex his causas omnis apparentiae assignare*" (*Philosophia ecc.*, cit., p. 292).

[170] *Metaphysica*, cit., parte III, p. 61.

[171] *Ivi*, parte III, p. 62. In un passo della *Metaphysica* (in nesso al *nemo scit* che viene attribuito a Telesio), si legge "*non possumus satis mirari Telesium, qui motum raptus negans, non inquirendam esse Coeli constructionem, tanquam ignotam decernens, et quidem non stulte: tamen sphaeras tot esse praesupponit, quot Mathematicis ponuntur. Si enim ipsi ignem tenuissimum est Coelum, quo pacto in sphaeras dividi potest?*" (*ivi*, parte III, p. 70). In uno degli *Avvertimenti* dello *Epilogo Magno* poi ripete "mi meraviglio ch'il Tilesio habbia posto piú sfere e piú poli, ponendo il cielo eguale, sottile, impossibile a distinguersi in queste cose, senza assignare come ciò nel semplice luogo possa stare; e non s'avide che potean muoversi da sé le stelle in obliquo senza l'obliquità delle sfere e poli loro" (*Epilogo Magno*, cit., pp. 222-23). Questa posizione è per altro già chiaramente sostenuta in uno scritto del 1595, il *Compendium de rerum natura*, edito da Tobia Adami, col titolo di *Prodromus Philosophiae instaurandae*. Qui la ipotesi pitagorica estrema e quella piú attenuata riguardo al moto della terra sono respinte. Nel testo è infatti inserito un esplicito cenno polemico alle teorie timaiche, là dove si riporta la opinione di Simplicio e di Platone che il cielo invece di essere igneo sia formato "*ex partibus*

gazione del carattere apparente del moto delle stelle erranti da occidente ad oriente, ma vengono meno quegli orbi celesti che erano ancora attribuiti a Pitagora nella *Philosophia*; le stelle divengono tutte erranti, ma con variante velocità; il moto è spontaneo e non trascinato; gli eccentrici e gli epicicli sono spiegati attraverso la variante distanza dal sole; ed infine le obliquità sono spiegate col moto di *trepidatio*.

Sembra quindi possa concludersi che il *pitagorismo* di Campanella si esprime sia nella teoria dell'*animale celeste* sia in questa liberalizza-

puris elementorum" (THOMAE CAMPANELLAE, *Prodromus Philosophiae instaurandae ecc.*, Francoforte, 1617, p. 35). Questa opinione è insegnata anche da Timeo, che non la sostiene giustamente "*quia non potest uniri terra et ignis, ut terra moveatur more ignis, existens natura immota, sed oporteret ipsum esse terreum destructum esse. Quod dicit de soliditate solis nunquid ipse tetigit? Ego dico tenuissimum quia non moveretur nec luceret. Videmus nam lucem transvectam res transpicuas in aëre tenuissimo globari, et lucere et ignire quae apponuntur. Cur non sit talis Sol?* (*ivi*, p. 34). Ma per quanto riguarda la struttura del cielo Campanella scrive: "*aio unum esse coelum, quod et S. Chrysostomo visum est, et stellas moveri suo calore, et quasdam citius, quasdam tardius pro Caloris diversitate, et haec est causa, quare planetae inferiores videntur moveri in orientem, cum omnes ferantur in occidentem. Aristoteles dicit Angelos inferiores imitari primum in movendo, et tamen moventur ipsi contrario motu. Vide ruditatem. Non datur motus raptus, nec excentrici, aut epicycli, sed elevantur, et deprimuntur planetae secundum accessum et recessum a Sole, a quo lucem participant majorem. Feruntur in obliquum; quia poli mundi non sunt stabiles, sed moventur trepidando, modo in Austrum inclinati, modo in septentrionem, unde sequitur obliquitas inferiorum*" (*ivi*, p. 50). Come è noto, Telesio non ha dedicato molte pagine all'argomento. Egli si limita a proporre il carattere apparente del moto delle stelle erranti da occidente ad oriente. La spiegazione di tale apparenza è la seguente: "*sed propterea forte errantes iis, quae fixae dicuntur, veluti obviam fieri illarumque aequinoctialis ad polum distantia et ad supposítas terras situs assidue immutantur, quod eandem quidem in partem, in quam et supremus et ab oriente omnino ad occidentem ipsarum etiam orbes moventur, at non eadem, qua ille, velocitate, non scilicet viginti quattuor horarum spatio sed longiore tempore, proprios conficiunt giros. Itaque non eadem cum stellata parte, quacum commotae sunt, prepetuo feruntur, sed assidue illi veluti a tergo obviae tandem fiunt*" (BERNARDINI TELESI, *De Rerum Natura*, Roma, 1910, vol. 1, pp. 37-8). Nelle osservazioni che accompagnano la celebre lettera a Telesio del giugno 1572, la questione era già stata ampiamente sollevata da Patrizi, il quale si domandava perché le stelle dovevano ritenersi "*magis ut nodos in tabula infixas coelo* [...] *quam ut animalia voluntate et appetitum praedita*"; ed ancora (con una argomentazione che appare pressoché negli stessi termini nel campanelliano *De sensu rerum*), perché "*formicae, vermes, insecta, vilissima suo moto moveri conspicimus, stellas, divina per se corpora, viliore conditione esse persuademus?*" (Si veda in *Bernardino Telesio*, ovvero *Studi Storici su l'Idea della natura nel risorgimento italiano*, Firenze, 1872-74, vol. 2, pp. 375-76). Concludeva Patrizi con questa ultima obbiezione: "*si haec iis quae sensu percipiuntur similius, vel par saltem, si prestantiae stellarum congruentius, tuis positionibus non dissonum est, cur stellas coeli nodos potius ut Aristoteles, quam Coeli animalia, ut Caldaei Assyrii, Aegyptii, Pythagoras, Plato, eiusque schola omnis, statuas?...*" (*ivi*, p. 378). Telesio aveva allora risposto a Patrizi difendendo la sua posizione: "*...manifeste simul cum orbibus stellae circumvolvuntur, manifeste enim lactea id via declarat, quae manifestissime cum stellis, quae in ea locatae sunt, circumvolvitur, liquido patet, stellas cum coelo, non per coelum animalium ritu, quae per aquam aeremque feruntur, ferri*" (*ivi*, p. 393).

zione generale dei moti celesti. La seconda teoria risulta senza alcuna possibilità di dubbio accolta da Campanella; per quanto riguarda la prima, la notizia di una *giovanile* accettazione campanelliana del copernicanesimo, in forza di che il platonismo-pitagorismo doveva essere interpretato in termini copernicani, è nell'importante lettera di Baccio Valori allo Usimbardi in cui tra l'altro si trova scritto: "Vero è che procurandosi oggi in Roma per alcuni proibire la filosofia del Telesio, con colore che la pregiudichi alla Teologia scolastica fondata in Aristotele da lui cosí riprovato, corre qualche risico conseguente ancor esso della medesima scuola, e per ventura il piú terribile per eccellenza de' suoi concetti, che veramente sono e alti e nuovi, comecché talora si appoggi per non dire in Parmenide, in Platone e Pitagora, del cui dogma ha scritto fin qui molte cose in versi eroici per quanto mi dice, e messo insieme quello d'Empedocle pur in versi, e d'aver fatto un trattato *De Insomniis*, un altro *De sphera Aristarchi*, che pose il sole per centro, opinione seguita dal Copernico a' tempi nostri; ma l'opera maggiore ch'egli ha tra mano è *De rerum universitate* cioè un'intera filosofia da sé, al quale studio potrà rimettersi a primavera che arà stampato quello a Venezia..."[172] Campanella ha dunque accolto il copernicanesimo nelle operette latine; questo risultato è confermato da un passo delle *Quaestiones Physiologicae* in cui Campanella accenna come ad una "vetus opinio nostra" alla ipotesi che il sole igneo giri su se stesso. A quel tempo, egli dice, era ignoto il *tempus revolutionis*; oggi esso è invece conosciuto per opera di Galilei che ha constatato attraverso lo spostamento delle macchie, che la rotazione avviene in 30

[172] *Opere di Tommaso Campanella, scritte, ordinate da Alessandro d'Ancona e precedute da un discorso del medesimo sulla vita e la dottrina dell'Autore*, Torino, 1854, p. LXXV. Il d'Ancona riporta anche la lettera al Granduca del Generale di S. Domenico. Non priva di interesse è però anche la lettera del Cardinale Del Monte al Granduca ("Giornale degli Arch. Toscani," anno 1859, n° 2, aprile-giugno): "Maestro Alessandro hebreus mi dice, che questo Padre ha bellissimo ingegno, ma, per esser fuori della vera strada, non ne spero riuscita buona; poiché la dottrina sua è Thilesiana, et piena di chimere et pazzie; cose che apparentemente ad una tavola possono agli ignoranti far bel sentire, ma che non vi è né sostanza né fondamento. Il Padre Commissario dice che hora si rivedono molti libri di questo Padre, pieni di leggerezza et vanitade, et che ancora non sono chiari se vi sia cosa che appartenghi alla religione. Il Sig. Fabio Albergati mi dice, questo Padre esser di buono ingegno, ma non straordinario e le cose sue pendono da' capricci Thilesiani, né camminano con veri fondamenti; et che sono cose anco molto ordinarie. Finalmente gli ho parlato; lo trovo molto ardito: ragiona efficacemente, sí come fanno tutti li regnicoli. Di primo lancio entrò nell'opere sue, le quali sono contro alla dottrina di Aristotele; promette gran cose, et dice bene il suo cencetto; ma gli fondamenti mi paiono molto sgangherati..." (la lettera è datata Roma 26 settembre 1592).

giorni. Campanella avanza qualche dubbio sulla giustezza del calcolo, dovendo presumersi dal carattere igneo del sole una piú rapida rivoluzione. Piú sotto, riferendosi alle scoperte galileiane su Venere, sulla Luna, e sui pianeti medicei, riconosce che doveva passare "ad opinionem de suspicione" circa la possibilità di esistenza di *systemata* (cioè di astri come quello terrestre in cui ha luogo la compresenza degli elementi) e riferendosi alla sua passata opinione si esprime nei termini che seguono: "avevo posto il Sole a centro dell'Amore, la Terra a centro dell'odio, mai infatti ho potuto giudicare che al freddo che gela ed immobilizza, che esprime la sua inimicizia al sole, e che abita in terra come primario abitante, fosse da attribuire il moto copernicano di rivoluzione intorno al sole come dato spontaneamente, ma solo come imposto da causa esterna."[173] Risulta dunque che Campanella non ha mai rinunciato alla contrapposizione caldo-freddo, ed a quella dei loro luoghi tipici: sole-terra; e che il movimento terrestre è stato da lui accolto non come spontaneo, ma come imposto da una causa esteriore, essendo la terra portata naturalmente alla quiete.

La causa esteriore non può essere che l'anima del mondo, cioè il calore fonte del senso delle cose avente il suo centro nell'igneo sole. Un cenno lo conferma poco appresso ove si dice che "posto e non concesso che siano vere le posizioni di Galileo, di cui cantiamo nelle nostre opere pitagoriche, allora dovrò mutare poche cose nella mia Filosofia."[174]

Il termine *cantamus* fa pensare ovviamente al *carmen pythagoricum* e quindi chiarisce come un riferimento al passato la spiegazione seguente, in cui Campanella, dopo aver ribadito il contrasto *freddo-caldo*, conclude che "il freddo non potrà muovere la nostra terra ma il senso e l'Amore, giacché deve essere animata, come dice Origene."[175] Il moto della terra deve "attribuirsi alla intelligenza o al moto vertiginoso con cui il sole trascina tutti gli astri erranti."[176] Piú sotto la alternativa tra *vertigo solis* e le *intelligentiae* viene conciliata nel senso che "gli intelletti pieni di virtú, gireranno le ruote secondo il fine stabilito da Dio, non violentemente, ma spontaneamente, giacché

[173] *Disputationes*, cit., p. 95.

[174] "*Posito et non concesso, quod verae sint positiones Galilaei et Copernici, de quibus in nostris Pythagoricis cantamus, tunc pauca in mea Philosophia immutabo*" (*ivi*, p. 102).

[175] "*Tellurem ergo nostram non movebit frigus, sed sensus et Amor, nam animatam esse oportet, ut dicit Origenes*" (*ibidem*).

[176] "*intelligentiae tribuendus, vel solis vertigini, qua omnia vertit astra errantia*" (*ibidem*).

lo spirito della vita è nelle ruote."[177] Il *lumen* e la *vertigo* assumono quindi un significato strumentale, ed implicano un disegno armonico. Infatti "il moto vertiginoso del sole muove tutti i pianeti, ed i piú vicini piú velocemente, come quelle piccole nubi, e Mercurio; i piú distanti però in modo piú tardo come Saturno. La stessa cosa si dovrà dire dei satelliti di Giove e di Saturno che obbediscono al movimento di questi."[178] Ciascun corpo celeste va alla ricerca del proprio *emolumentum* nell'ambito di strutture naturali unitarie[179]; ed in tale ricerca si accorda all'astro che è piú conforme al suo vantaggio. Cosí per esempio la Luna gira intorno alla terra perché "è piú adatta a farsi riscaldare dalla terra che dal sole per la sua debolezza."[180]

La estrema liberalizzazione dei moti stellari è dunque per Campa-

[177] "*intellectus pleni virtute tot rotas convolvent ad finem a Deo praestitum, non vi, sed sponte obedientes, quoniam spiritus vitae est in rotis*" (*ibidem*). Fino alla prima stesura del *De sensu rerum* Campanella aveva rifiutato la teoria delle *intelligentiae*. Nella *quinta disputatio* della *Philosophia sensibus demonstrata* infatti, sotto il titoletto *Quod non ducantur res ab intelligentiis in I li. de sensu rerum est a nobis reprobatum*, si discute della *mistio*. Secondo Aristotele non sempre gli elementi si muovono naturalmente, ma anche sono mossi dalle *intelligenze*. In quanto sono dirette da queste, si spargono nell'aria parti di fuoco, ed altre parti discendenti sono nei vapori della pioggia, e nella rugiada e per questo le acque della pioggia sono vaporose e calde; e questa è la causa per cui quando discende la neve non c'è un freddo intenso, giacché con questa discendono ai luoghi della mistione delle parti di fuoco. Ma ciò è falso. Se infatti la mistione è naturale, è necessario che naturalmente ad essa concorrano gli elementi e per disposizione della natura semplicissima ed incorporea. E certamente ciascuno degli elementi che agiscono nella *mistione*, tende alla propria *significatio*, ed a portare l'altro alla propria natura, e questo è loro contrastato, poiché non intendono la creazione del misto. Inoltre l'aria ed il fuoco, che dai peripatetici sono fatti stupidi, e privi di conoscenza, non potranno mai obbedire alle intelligenze contro la propria natura, né eseguire ciò che esse ordinano e la stessa mistione, specialmente quando l'ordine sia contro la loro stessa natura, cioè di cadere in basso, e non nel profondo del mare e della terra, dove come dimentichi della propria natura, dimostrerebbero pericolosamente di anelare alla pace coi propri contrari, mentre combattono in una grandiosa battaglia. È assurdo che per fare ciò che è loro naturale, gli elementi siano trascinati da altre forze che fanno loro violenza, e sopportino sempre violenza; e che Dio non sappia il modo di far loro fare ciò che è naturale colla *voluptas*, come fanno gli animali e gli stessi elementi, e non riesca a renderla loro interna, assegnando invece alle intelligenze il compito di violentare le loro stesse nature (*ivi*, p. 443). La teoria cui si fa qui riferimento degli *intellectus pleni virtute* (cioè di calore) che agiscono *sponte* può essere interpretata come un aggiornamento della soluzione del *sensus rerum*. Le *intelligenze* infatti *usano* il calore, ed agiscono *sponte* e non *vi coactae*. Dopo la condanna del *sensus rerum* nel suo significato piú estensivo (cioè integrativo del lucrezismo ed equivalente alla Colcodea) Campanella ha preferito fare di nuovo riferimento alle *intelligenze* platoniche, per spiegare le *propensioni* originarie. Sulla accentuazione di questo motivo nell'ultimo Campanella ci soffermeremo piú oltre.

[178] *Ivi*, p. 102.

[179] "*procul dubio absque proprio emolumento res ulla ulli colligata non est in rerum natura, ut Anatomes docet rerum et animalium*" (*ibidem*).

[180] *Ibidem*.

nella in primo luogo un equivalente all'inserimento della terra in quel complesso gioco di attrazione-repulsione da cui si producono tutti i movimenti celesti; all'epoca del *carme pitagorico* però egli non si è limitato a questo, ma ha seguito la teoria pitagorica (probabilmente non solo come era tradizionalmente attribuita a Timeo Locrense,[181] ma addirittura nella esposizione attribuita a Filolao)[182] utilizzando, entro questo schema vitalistico, la teoria platonico-pitagorica degli *intellectus sponte agentes* e della *vertigo solis.*

Si può ancora aggiungere che lo schema vitalistico doveva implicitamente contenere la infinitizzazione o almeno la moltiplicazione dei mondi. Per questo aspetto è possibile utilizzare un "ricordo" annotato nella *Metaphysica* che assume significato in rapporto col passo sopra indicato. Alla fine del libro XI della *Metaphysica* Campanella inserisce un capitoletto che è intitolato: "*extra mundum non esse alios mundos corpulentos et corruptibiles, sed Respub. divinorum intellectuum et mundum Angelicum,*" ed apre il capitolo cosí: "nessuna ragione ci insegna se fuori del nostro mondo vi siano altri mondi, né che non vi siano, benché, una volta abbia pensato che se ne trovassero fuori altri, e che la potenza di Dio non poteva essere esaurita in questo, e che la mano potesse essere estesa fuori della periferia, e che perché la nostra mente intenda cose infinite fuori del mondo, non sembra possibile che essa si estenda fuori del mondo e si eriga al di sopra dell'anima del mondo, se qualche sistema non è veramente al di fuori."[183] Il passo

[181] "*Videtur Timeo Locrensi conterraneo nostro, Tellus peremni circulo in viginti quatuor horis rotari in centro mundi, et idcirco videri nobis omnia corpora caelestia viginti quatuor horis circulum absolvere, quoniam idem evenit moto visu ac visibili, ut his, qui navi vehuntur. Nautis litora moveri videntur, et qui seipsum rotat, cuncta, quae sunt extra ipsum rotare videt et patet, in prospectivis*" (*ivi*, p. 105).

[182] "*Sed Philolao Crotoniatae etiam nostrati, neque unus motus videtur telluri sufficere propter alias apparentias. Videmus enim manifeste Venerem et Mercurium aliquando supra solem, aliquando infra, aliquando ante, aliquando post, et circa ipsum gyrare. Sol ergo videtur esse centrum illorum, et non tellus. Similiter videmus Martem, Jovem, et Saturnum, cum soli appropinquant, elevari et minui lumine, et quantitate, et fieri a nobis distantissimos: cum vero a Sole recedunt paulatim crescere, et fieri terrae viciniores: in opposito situ retrocedere, non scilicet sub fixis, quibus cum commeabant sed ante illas, occumbere et fieri stationarios et mox dirigi: passiones autem huius modi non possunt caelestibus convenire nobilissimis corporibus: et motus caelestes, cum sint omnes circulares, ut nobilitas, et restitutio illorum admonet oportet secundum apparentiam has facere varietates, et ideo melius est terram ponere unam ex stellis, quae in tertia mundi regione circa solem mundi centrum circumvehitur*" (*ivi*, p. 106).

[183] "*utrum autem extra mundum nostrum alij sint mundi, nulla ratio docet, neque quod non sint, licet aliquando opinati fuerimus fortasse alios mundos extra reperiri, nec Dei potentiam huic concludi, et posse manum a Peripheria extra extendi, et quia mens*

prosegue proponendo (non senza dubbi ed incertezze) la trasformazione dei mondi materiali creduti esistenti *aliquando*, in mondi *superiori* che avvicinano l'inserimento del mondo archetipo. Ma la parte che ci interessa al momento è quella per cui in riferimento alla sua vecchia credenza, Campanella ci dice che in un certo periodo della sua vita ha supposto che vi fossero altri mondi, partendo dalle convinzioni che seguono: a) che la potenza di Dio non potesse essere limitata; b) che neppure lo estremo dei corpi avesse un limite e che quindi risultasse possibile sempre pensare un al di là della periferia; c) che la nostra mente pensava altri mondi e che questo pensiero doveva perciò possedere una qualche corrispondenza colla realtà.[184] Del resto la teoria della

nostra infinitas res extra mundum intellegit, nec videtur possibile, quod ipsa extra mundum et supra animam mundi erigatur, nisi vere aliqua systemata foris sint" (*Metaphysica*, parte III, p. 78).

[184] La questione era già stata trattata nella *Philosophia sensibus demonstrata*. Qui Campanella aveva attribuito ad Aristotele la teoria della necessaria finitezza dell'universo. Questa conclusione gli sembrava da respingere perché contrastante colla onnipotenza di Dio. "*Arist. et cum eo multi Deo onnipotentiam tollere, quamvis unus, et nobis sit mundus, nil est veritus plures fieri non posse asseverare; at quando divini Theologi, et sacrae litterae plures ab eodem sapientissimo fieri posse decernunt, licet quod fecerit necessarium sit, et melius fieri non possit, si ipsum factum tale decrevit Deus, nihil reijcienda est nobis modo Aristotelis sententia; quis enim tam insanus est, qui hunc mundum percipiens ab immensa sapientia, nihil ipse immensus, et alios ab eadem manare posse neget? Non quidem abbreviata est potentia Dei, nec ex unius mundi efficientia debilitata est, nec in effectu, qui nimirum infinitus non est exhausta...*" (*Philosophia*, cit., p. 290). Aveva inoltre attribuito ad Aristotele la obiezione che ove possa pensarsi un altro mondo, la nostra terra si moverebbe verso il centro di quello, ma ciò è falso, risponde Campanella, perché la terra da Aristotele fatta immobile, incapace di movimento e tale che gode "*quiete loci in quo est,*" come potrebbe muovere ad un altro centro "*ut eo gaudeat, et proprium cognatumque derelinquant...?*" (*ibidem*). Nel *Del senso delle cose e della magia* del 1604 tornano gli stessi argomenti; ripete Campanella che non crede che "Dio abbia finito la sua possanza in questa picciola palla, benché a Copernico paia senza comparazione maggiore che agli altri..." (*Del senso, ecc.*, cit., p. 32). Ripete ancora che è impossibile stabilire un limite allo spazio e che "se fusse uno nell'ottava sfera e fuori tirasse una lancia convince che, se non va, ci sia corpo resistente, e se va ci sia spazio e corpo molle. E se la sfera del niente è finita, il niente sarà circolare come la sfera. Adunque è ente, né si può intendere che sia niente, né in mente, né fuori della mente, né in Dio, né fuori di Dio, perché l'ente saria finito e Dio finito, mentre ci è il niente. E certo, se il fuoco fusse infinito per ogni verso, non ci saria la terra, sua nemica. E cosí se Dio è infinito ente, il niente non si trova, né fu mai. Ma Dio di niente si dice aver fatto il mondo, perché di nulla materia preesistente e di nulla forma l'ha creato, ma dal suo essere per semplice emanazione a questo essere l'ha recato; del che assai non dico, avendo in *Metafisica* aperto questa dottrina" (*ibidem*). Nella *Metaphysica* ritorna anche l'argomento dell'uomo che se pensa mondi infiniti ne presuppone l'esistenza. Come si vede l'argomento della impossibilità del limite allo spazio è presente in tutta la produzione campanelliana ("*qui infinitum ponunt principium, recte dicunt: neque enim possemus illud imaginari in nostra modicitate, quod infinitum est in sua entitate, nisi sit: alioquin Mens humana pars rerum esset maior et capacior toto: sed qui hanc infinitatem*

immensità del mondo era da Campanella attribuita anche ad Empedocle e non c'è motivo di credere che la tematica *platonico-pitagorica* dovesse contrastare questo aspetto del pensiero empedocleo.[185] Sembra dunque potersi concludere che risolvendo le incertezze della *Philosophia sensibus demonstrata*, la filosofia campanelliana debba essere divenuta "filosofia pitagorica." L'ortodossia telesiana non è certamente il punto conclusivo della prima peregrinazione intellettuale del giovane Campanella. La filosofia telesiana è stata infatti ben presto interpretata in senso pitagorico, confermando che il pitagorismo ed il platonismo non erano solo un puntello teologico, o una complicazione metafisica,[186] ma un modo di rispondere a quei problemi di struttura cosmologica che la ricerca scientifica acutamente poneva, sicché il contrasto caldo-

corporibus dat, incerta loquitur": *Metaphysica*, parte I, p. 84). Esso riprende la polemica contro Democrito (ed Aristotele) per quell'aspetto per cui pretendeva di porre un limite al mondo con la pelle che circondava il cielo. Tutti gli indizi raccolti confermano dunque una adesione esplicita al copernicanesimo ed alla molteplicità dei mondi all'epoca della stesura della prima edizione del *Del senso delle cose e della magia*, del *Carme pitagorico*, di quello *Empedocleo* e della *Sfera di Aristarco*. Cade perciò la credenza fino ad ora largamente condivisa che la polemica antidemocritea corrispondesse ad una modificazione delle primitive credenze campanelliane; essa è invece un aspetto di questa teorica del mondo infinito. La questione assume particolare significato in relazione al *Metaphysicae novae exordium*; scrive a questo proposito il Firpo che l'*exordium* deve essere considerato uno scritto indipendente; ed aggiunge: "Comunque non si può escludere che fino all'epoca citata il C. non avesse abbozzato uno schema della sua grande *Metaphysica* già ispirato alla dottrina delle tre primalità. Accettata questa ipotesi, si potrebbe riferire all'*Exordium* quell'accenno piuttosto oscuro contenuto nella lett. 119 in cui il C. riferendosi ad un'epoca che coincide col primo processo davanti il S. Uffizio (1593-95) affermava: '*ego jam contra Democritum libros edideram...*' Poteva forse essere questa nascente *Metaphysica* veramente un po' spaesata in mezzo al sensismo naturalistico del primo periodo della speculazione campanelliana, l'opera che avversava il materialismo democriteo" (Luigi Firpo, *Bibliografia*, cit., p. 174). Alla luce delle considerazioni sopra esposte, la polemica contro Democrito è con molta probabilità in difesa dei mondi infiniti, è volta cioè in una direzione opposta a quella genericamente antimaterialistica creduta fino ad ora.

[185] "*Et quidem putat Empedoc. unum esse universum immensum cuius exiguam partem esse mundum qui fit et refit, ob dictas causas...*" (*Metaphysica*, parte III, p. 258).

[186] Nicola Abbagnano condivide questo giudizio nel suo studio su *Telesio*, Milano, 1941. Egli scrive: "Gli sviluppi metafisici che il naturalismo di Telesio troverà per opera di Campanella e di Bruno sono [...] in un certo senso estranei allo spirito di Telesio. Essi tendono a riportare la considerazione del trascendente alla considerazione naturalistica unendole assieme mentre Telesio ha voluto dividerle. Considerazione teologica e antropologica interferiscono nei sistemi di Campanella e di Bruno, con considerazioni naturalistiche. L'accento della ricerca è spostato. L'interesse non è piú orientato verso la spiegazione di fatti singoli sul fondamento di princìpî generali, ma è orientato soltanto verso quei princìpî, in quanto consentono speculazioni antropologiche e teologiche. L'oggettività intima della natura che a Telesio serve come punto di partenza e fondamento di indagini particolari dirette a spiegare i vari ordini di fatti naturali, serve a Bruno e a Campanella come punto di partenza per l'elaborazione di una nuova metafisica.

freddo tendeva a divenire un criterio regolatore di forze che si presentano nell'*immenso* universo in forme estremamente piú variate che nello schema telesiano.

Ma donde ha ricavato Campanella le sollecitazioni per sviluppare il suo pensiero in questa direzione? Credo debba farsi riferimento a quello sviluppo pitagorico del telesianismo su cui Campanella si sofferma assai spesso e dettagliatamente. Nella *Metaphysica* infatti ripetute volte egli respinge la teoria dello Stigliola che calore e freddo siano nel sole. "Stigliola mi ha risposto," dice Campanella, "che il calore ed il freddo sono successioni derivanti dalla presenza ed assenza del sole, o dalle vicende della natura. La presenza del sole infatti non fa il calore, ma il sole fa il calore e la luce, e se tu contrapponi qualche ostacolo alla sua presenza, sembra farne meno. Però l'assenza del sole non fa il freddo; ciò che manca infatti non opera ove non è, ma dove è; dove è sempre riscalda, ove non è non raffredda, ma è qualcosa d'altro a lui nemico che in sua assenza ha le forze libere per raffreddare e raffredda di fatto. Questo per altro che cosa è se non la terra?..."[187] Anche altrove Stigliola è citato per la sua teoria del sole come composto di piú elementi: " alcuni come Origene hanno posto gli angeli nell'acqua, ma certamente se vi sono acque in cielo, esse sembrano essere quelle che i pitagorici hanno posto nei sistemi siderei, soluzione che piace molto al nostro Stelliola ed i filosofi piú recenti scrivono che il Sole si compone anche di quattro elementi, ma per la molta luce emessa verso di noi, resta occultata la sua capacità; ed è favorevole a loro la osservazione galileiana delle macchie solari."[188]

Nel capitolo della *Metaphysica* intitolato *Ragioni di coloro che pensano che la terra sia calda nelle sue viscere e si muova*, Campanella dice che chiunque si fa sostenitore del movimento della terra intorno al sole, o intorno a se stessa, siano essi Copernico o i pitagorici calabri o Platone, deve sostenere il calore nel centro della terra. Infatti un corpo freddo non è atto al moto e certamente Pitagora (come attesta Ovidio) ritiene che la terra sia un animale sensitivo. Ciò è condiviso anche da Seneca, ed Origene fa addirittura razionale l'animale e lo rende capace di pena e di premio. Anche Telesio "tribuit terrae sensum; unde videri

Si può quindi affermare che la spinta di Telesio è scientifica piú che filosofica. Il suo naturale continuatore è Galilei nonostante la diversità dei principî di spiegazione utilizzati dall'uno e dall'altro. E in questo rigorismo naturalistico è forse la chiave dell'influenza esercitata da Telesio sulla storia del pensiero" (pp. 245-46).

[187] *Metaphysica*, cit., parte III, pp. 38-9.

[188] *Ivi*, parte III, p. 23.

possit ad motum apta."[189] Stigliola poi dà delle prove della presenza del calore e le ricava dal fatto che d'inverno le parti sotterranee si riscaldano, ed il freddo viene nell'aria dall'assenza del sole. Se infatti il calore uscisse dalla terra, le parti sotterranee si raffredderebbero assai; ma appare il contrario, perché gli Enti proprio là si riscaldano, e gli alberi si sforzano di salvare dal freddo aereo il calore nella radice, ed i fiumi si gelano sulla superficie, e nel profondo le parti liquide "sunt a terrae calore fota."[190] Inoltre non può immaginarsi perché il freddo esca dalla terra, che è calda anche nella parte boreale dove gli abitanti sotto terra si preparano domicilio al riparo dal freddo dell'aria. Parimenti si vedono voragini di fuoco che spirano dal centro della terra in superficie, come è evidente in Islanda e nelle altre isole boreali, e presso di noi in Eolia, in Sicilia, sul Vesuvio, e a Pozzuoli. E qua e là fuochi ed acque calde emergono dalle viscere della terra.[191]

[189] *Ivi*, p. 38.

[190] *Ibidem*.

[191] *Ibidem*. Analago concetto nella parte II, l. VI, c. VII, art. V: "*Ignem et aërem ire sursum, qua extruduntur, sed quia sensu et amore cognatorum corporum feruntur. Nec centrum omnia appetere. Nec terram caloris sedem, sed frigoris esse; ideoque ab ea ignes fugere*" (*ivi*, parte II, p. 48). Campanella comincia riferendosi agli *epicurei* che ritengono che il fuoco vada in alto perché cacciato "*a corporibus gravioribus*" (*ibidem*). Copernico è della stessa opinione, ed i pitagorici, "*quos ipse sectatur*" (*ibidem*), pongono al centro della terra, il fuoco e l'inferno, e ritengono che quel luogo sia naturale al fuoco; "*et amicus Stelliola id asserit: quoniam cor, ait, animalis est calidissimum. Tellus autem cordis in centro vicem gerit*" (*ibidem*). A questo punto Campanella riporta gli argomenti già citati nel testo di altro capitolo della III parte. In piú però espone una serie di obiezioni: il sole e le stelle mandano senza dubbio a noi il calore. Dunque esso si volge "*ad cognata, similiaque corpora*" perché "*sponte fertur, et non quia extruditur*" (*ibidem*). Inoltre il fuoco rinchiuso, entro i mondi ed entro la canna di una macchina bellica, si lancia in alto violentemente "*ergo natura sursum it, et non extrusus*" (*ibidem*). Rifacendosi al concetto già espresso nella parte I, scrive che il calore solare si sparge sulla terra "*ad sui amplificationem regni*" (*ivi*, parte I, p. 49); esso si diffonde anche perché tutti i corpi si portano al centro del proprio sistema, dalla unione col quale sono conservati in quanto corpi; ma in quanto sono distinti in forme, si portano a certo sito di quel medesimo sistema e non d'altro, come abbiamo previsto in *Phys.* e nella prima parte. Segue notando che Copernico erra nel credere che il fuoco si allontani dal centro perché è per natura *estensivo*, e la *extensio* avviene dal centro alla periferia; e che nell'arco si quieta, non proseguendo piú oltre. Cosí dicendo infatti Copernico si contraddice; infatti la terra rimane densa e il cielo raro e dilatato. Dunque per natura il fuoco è celeste ed il suo luogo è il cielo. Perciò "*egreditur ad cognatum, et non ut solummodo extendatur*" (*ibidem*). Ma che la terra sia freddissima "*in Phys. docuimus, et in lib. de Motibus Astrorum Copernici sententiam exponimus*" (*ibidem*). Campanella sente per altro il bisogno di riesaminare e di ampliare questo argomento. Se il sole è per natura caldissimo, lucidissimo e mobilissimo, di contro la terra sarà freddissima, tenebrissima, estremamente grassa ed immobile, regno e sede del freddo. Prosegue citando il *Timeo* di Platone e Gregorio Nisseno, e respingendo la teoria cardaniana e stoica dell'aria fredda, coll'argomento che il freddo condensa e costipa, mentre l'aria è tenue; respingendo ancora la teoria aristotelica ed em-

Il passo sopraripportato ci conferma che la possibilità del moto terrestre è sempre stata collegata nel pensiero campanelliano ad un'anima o sensibilità della terra; è interessante pure per le notizie che ci dà sulle argomentazioni usate dallo Stigliola, e per quell'accenno a Telesio (già ricordato sopra), da cui risulta con evidenza una specie di continuità tra il telesianismo ed i suoi sviluppi pitagorici nello Stigliola e nel Bruno. È un fatto che l'esposizione del *copernicanesimo* sarà quasi sempre collegata nel pensiero campanelliano alla discussione dello Stigliola e del Bruno.

Vi è poi un secondo aspetto del pensiero dello Stigliola che viene in discussione. Esso investe la questione che sarebbe irrazionale, "ut dixit Stelliola mihi et aliter (leggi *alius*) Nolanus et Pythagorici alii,"[192] che "grandezze di gran lunga eccedenti la terra e tutto ciò che è in essa dal centro fino alla luna, siano solo fuoco ozioso, e non piuttosto tutti gli elementi e piante ed animali ed uomini come sembra a Filolao nostro conterraneo."[193] A questa obiezione Campanella risponde che

pedoclea dell'acqua come sede del freddo, poiché anche essa è bianca, trasparente, mobile, liquida, e molle per natura. Inoltre il freddo condensa l'acqua: "*unde patet frigus esse contrarium aquae, quoniam ipsam destruit...*" (*ibidem*). Poiché dunque il freddo non deriva "*ex aëre, quia calidus est et caloris opus: nec ex aqua necesse est a terra* [...] *manare*" (*ibidem*). Dunque "*perperam Copernicus et sequaces, telluri frigus non nativum faciunt*" (*ibidem*). Noi, conclude Campanella, nella *Phys*., e nella prima parte, abbiamo dimostrato contro Erone che il freddo è ente; e contro Epicuro e Platone che il calore ed il freddo non sono apparenze "*in congressu atomorum cumsentiente anima*" (*ivi*, parte I, p. 50) ma enti attivi e diffusivi di sé. Dunque il fuoco fugge dalla terra come da suo nemico, che sente a sé molesto e mortale. Termina quindi riportando il suo discorso su Stelliola e confutando la teoria che il calore d'inverno si conservi nel fondo dei fiumi, negli antri e nelle radici degli alberi. La regione superiore della terra è infatti "*immutata*" ed "*occupata*" dal calore; e poiché il calore non può levarsi "*absque mole vaporoso, quia cum solet ad cognata regredi, remanet infra telluris ambitum in materia corpulenta ab eo occupata*" e non si leva nell'aria perché manca il "*subiectum tenue*" e torna indietro e si unisce alla materia solida perché è perseguitata dal freddo. perciò gli antri e le acque "*ut ventres animantium tunc calescunt non solum respective ut Moderni dicunt, sed realiter*" (*ibidem*). Al dubbio su come il freddo invernale si espanda in aria, mentre il caldo fugga l'aria amica, Campanella risponde che il freddo è potentissimo in terra ed amplifica le sue forze quando è libero "*a solis repugnantia*" (*ibidem*) ed occupa subito l'aria. Invece il calore essendo fuori degli enti amici, e languido, non esce nell'aria raffreddata "*suaque intra terram tuetur opera*" (*ibidem*). Dunque, conclude, la terra non è come dice Copernico, il cuore del Mondo, ma piuttosto "*lien et sedimenti vas et carcer ignis ex eo refugientis*" (*ibidem*); che poi il sole non consti "*ex igne et tellure, et aquis, uti putant alij recentiores ante macularum solarium agnitionem ex quibus nunc possent hoc dogma confirmare, suo in loco disputabimus*" (*ibidem*).

[192] *Ivi*, parte III, p. 52.

[193] *Ibidem*. La stessa teoria sotto forma di ricordo personale evidentemente dello Stigliola: "*... dixit mihi amicus quidam Copernici assecla, his intinctus, videri absurdum,*

gli è facile eludere l'argomento poiché piuttosto può essere oggetto di stupore il fatto che Dio abbia dato origine alla terra, all'acqua, agli animali ed agli uomini del nostro sistema pieni di mali, e sottoposti a morte ed a generazione; ritengo, conclude Campanella, " che le stelle siano piuttosto insiemi di cose immortali e domicili di Angeli che conoscono e lodano Dio."[194] Nel nostro sistema prevalgono infatti l'ignoranza, la miseria e la frode, si bestemmia Dio, e non si crede né si conosce giustamente. Perciò se Dio avesse fatto altri infelici sistemi di tal fatta, non sembrerebbe aver mostrato la sua bontà, ma quasi la sua ira. È per questo motivo, continua Campanella, che la opinione di Origene che il nostro sistema sia quasi il carcere di quegli spiriti che peccano negli altri sistemi candidi e lucenti "anxium diu me detinuit."[195] Ma disputando dei nostri corpi, capii infine che Dio mette nel mondo corporeo le anime non per punirle ma per provarle.[196] Perciò credo fermissimamente ("firmissime credo") "ciò che sembra credibile anche a tutte le genti, secondo la testimonianza di Filone e di Origene, che le stelle siano repubbliche di spiriti superiori che dal mondo mentale escono in quello corporeo."[197]

Nel testo qui riportato le teorie bruno-copernicane (ripetutamente collegate al nome dello Stigliola) sono per alcuni aspetti accolte; per altri criticate dal punto di vista della igneità del cielo. I punti di convergenza sono in sostanza questi: 1) sia da Campanella che da Stigliola è accolta una teoria delle immensità dello spazio e della molteplicità dei mondi; 2) sia in Campanella che in Stigliola la terra può presentarsi come animale, e perciò stesso in grado di muoversi. Il distacco si riduce a questo: che per Stigliola la molteplicità dei mondi significa la ripetizione di sistemi non radicalmente dissimili da questo nostro; per Campanella, seguendo Origene, gli altri mondi assumono la fisio-

quod tot systemata sint in spatio Mundi longe majora quam tellus [...] *Et dixi: Haec imperfectio trasmutationis et contrarietatis si esset etiam in syderibus, sicut apud nos, exosa esset Creatoris indignitas, et minor virtus. Nec quidem ociosae sunt stellae, quia carent huiusmodi sorditie et malis; sed ad meliorem usum, et diviniores; quando quidem in cunctis Deus suae potentiae et sapientiae et amoris divitias tamquam in scenis repraesentat...*" (Th. Campanellae, *Atheisums Triumphatus*, Romae, 1631, p. 57). Nella parte prima della *Metaphysica*, p. 150 si presenta la teoria dei molti soli: "*quemadmodum videtur recentioribus Pythagoricis, se haberent illa systemata ad soles quaeque suos, quemadmodum medicaea astra ad Jovem et saturnina ad Saturnum...*" (*ivi*, parte I, p. 150).

[194] "*sydera esse potius universitates rerum immortalium et domicilia Angelorum cognoscentium et laudantium Deum*" (*ibidem*).

[195] *Ibidem*.

[196] "*non ad poenam, sed ad proelium*" (*ibidem*).

[197] *Ibidem*.

nomia di luoghi degli spiriti superiori. In realtà la localizzazione degli spiriti dei mondi non esclude la materialità di questi, ed anzi per Origene la implica.[198] Tuttavia nel periodo precedente alle scoperte galileiane Campanella ha teso a presentare tutto il mondo celeste come igneo, ed a forzare in questo senso l'origenismo. È proprio questo aspetto che tenderà a venire in crisi nel pensiero campanelliano in rapporto alle scoperte galileiane, alla diversa colorazione delle stelle, ed alle macchie solari.[199]

[198] "*Teste Philone et Origene, sydera esse Respubl. spirituum supernorum, cum in mundum corporeum ex mentali egrediantur*" (*Metaphysica*, parte III, p. 52).

[199] Per risolvere le contraddizioni della pagina che abbiamo trascritto è necessario sforzarsi di ricavarne le successive stratificazioni. Purtroppo della *Metaphysica* noi possediamo la edizione a stampa e solo un manoscritto composto nel 1623. È possibile quindi un confronto solo tra detto manoscritto ed il testo a stampa. Il risultato è che solo una ultima osservazione è aggiunta. Vi è espressa la convinzione che se le stelle sono sistemi, debba accadere in esse ciò che accade nella nostra terra, anche con variazioni che derivano dalla molteplicità della luna, che producono variazioni nella misura dei mesi e degli anni ed anche "diversiorem vitam [...] et entium genera" (*ibidem*). Ogni stella, conclude Campanella, è comunque una scena delle meraviglie divine. Per il resto i due testi coincidono. Tuttavia già questa constatazione è illuminante. Sopra infatti è detto che Campanella *aborre* "primum abhorreo") (*ibidem*) quella soluzione che poi è accettata nel finale del capitolo. Ciò autorizza a ritenere che anche i dubbi derivanti dalla *colorazione* delle stelle siano posteriori, e che vi sia stato invece un momento del pensiero campanelliano nel quale la molteplicità dei sistemi stellari, corrispondeva ad una *spiritualizzazione* o *divinazione* degli astri e del sole in particolare. Del resto anche nel momento in cui il dubbio sulla colorazione planetaria incrina la credenza sopra indicata, Campanella seguita a credere alla superiorità strutturale del sole, ed a respingere perciò la teoria bruniana e dello Stelliola che riduce anche la struttura elementare del sole a quella degli altri astri. Su questo ultimo motivo si veda parte III, p. 251, ove è attribuito al *Nolanus* la teoria della composizione solare "*ex igne et tellure*" ed al *Patritius* quella della origine extra solare della luce. E se ne trae la conseguenza che "*si fons coloris lucisque est purus, res alias in ignis substantiam aliquando convertat...*" (*ivi*, parte III, p. 251). La purità del sole è anche difesa in quest'altro passo in polemica con Bruno e con Galilei: i vapori non salgono "*ut nutriatur sol, uti putat Galilaeus, sed ut Caelum omnia fiant ab eo. Neque ex terra quae fit intra Solem, ut putat Nolanus. Puritas enim solaris candoris non admittit terram intra se...*" (*ivi*, parte III, p. 54). Allo stesso momento della riflessione campanelliana si riferisce anche la citazione del Cusano e del Bruno (*ivi*, parte III, p. 165): "*et quamquam Nolanus et Cusanus Cardinalis putent solem etiam ex terra, aëre, aquis et igne constare, non videri autem nobis nisi ignem; quoniam solus extenditur extra discum solarem, et radiorum multiplicatione et complicatione luminum interpositas obscuritates terreas et aqueas nobis tegit, id tamen credibile non est. Etenim maculae eius, quae jam per Telescopium sunt apparentes, circumvolitant, quasi nubes, nec in eodem situ et figura perseverant, unde nec stellulae esse possunt, quemadmodum in* Physicis quest. *demonstravimus. Praeterea decet alicubi ignem purum reperiri, qui non nisi in sole...*" Bruno è citato ancora nelle *Quaestiones Physiologicae*: "*... Quidam Nolanus discit omnes soles suas habere Lunas temperatrices; contestantur et antiqui Rabini Hebraeorum, et Macometus in Alcorano ab eis edoctus, ponit plura spatia, montes, maria, fluvios, aetherà clara, et nubilosa super coelum, et septem terras, et alia systemata mirifica, ut in Metaph. diximus, de hoc disputantes contra eum. Unde videtur nunc etiam ab inimicis veritas*

L'aspetto che ci interessa ora non è però né l'interpretazione campanelliana dell'origenismo, né la sua crisi; ma il fatto che per questo aspetto l'*origenismo* si sia presentato come alternativa al pitagorismo del Bruno e dello Stigliola. È però molto probabile che l'origenismo sia in Campanella una attenuazione di una precedente fase pitagorica, sviluppatasi sotto l'influenza dello Stigliola.[200] Perché non pensare allora ad una influenza del filosofo pitagorico durante il primo soggiorno napoletano? E perché non giudicare la polemica contro il Della Porta come espressione di una interpretazione estrema del telesianismo, su una linea di pensiero che Campanella verrà precisando nel *Carmen phythagoricum*, nel *De Sphera Aristarchi* e nel *De Philosophia Empedoclis*? E non è una conferma di ciò la grande stima che Campanella mostrerà verso l'Imperato, amico dello Stigliola? Il complesso delle circostanze farebbe risultare possibile che la influenza dello Stigliola su Campanella si sia esercitata contemporaneamente al suo esplicito pas-

ista testificari, et sanctus Basilius et Ambrosius, et Origenes Solem vaporibus pascunt, et temperant aquis supernis" (*Disputationes*, cit., p. 101). Ancora nello stesso testo a proposito della stella di Ticone, con una certa dose di cedimento al brunismo: "*Praetera illa stella Thiconis non potest in Planetis fixarum fieri ut diceret ille Nolanus. Nam immota fuit sicut aliae fixae: visa autem fuisset aliquam fixam circuire, sicuti Cometae nostri in mundo inferiori. Mirum tamen est quomodo. Sol noster eas illuminet, et quidem sic est, ut docet Sanctus Augustinus in lib. de Cogn. verae vitae, Solem a Deo eminenter illuminari ex sua luce inaccessibili, a Sole vero stellas: maxima ergo frigora in fixis, si tam a longe lucem recipiunt. Haeret hic animus, possunt habere internum calorem, sicut in centro telluris locatum a Pythagoreis: quis autem scit an remotiores minus frigoris sortitae sint, viciniores plus, ut soli resistant. In omnibus tamen esse generationes et corruptiones oportet, quoniam, ut ait Apostolus, Vanitati Subjecta est creatura non valens;* sed propter eum qui subiecit in Spe, *et renovatum iri ac liberatum praedicit a* servitute corruptionis, *cum evacuata scena, et theatris, et larvis animarum, Deus omnia meliorabit, ut David prophetarat...*" (*ivi*, p. 103). Ancora più oltre: "*Nec Copernicus fixas dicit esse Soles, nec enim purus ignis, quoniam non purae albae, nisi et in Sole terram ponat cum Nolano, contra quem alias diximus*" (*ivi*, p. 119). Menzione del Nolano è anche nella *Apologia pro Galileo* (Francoforte, MDCXXII): "*...Item doctissimus Cardinalis Cusanus hanc sententiam amplexus est, et alios soles, aliosque in firmamento stellato circumgyrantes planetas agnovit. Et quidam Nolanus, et alii quos haeresis nominare non permittit hanc sententiam tuentur*" (p. 9).

[200] Nel settembre del 1599, in una *dichiarazione* Campanella ricorda che "ragionando con diversi Astrologi, in particolare con Giulio Cortese napolitano, con Col'Antonio Stigliola gran mathematico, et con Gio. Paulo Vernaleone, che stavano in Napoli hor son tre anni, ho inteso da loro che ci doveva esser mutatione di Stato" (Luigi Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli, 1882, vol. III, p. 28). Il rimando ai *tre anni* dovrebbe portarci al 1596. Ma in quell'epoca, Campanella era confinato a Roma e fino al tardo 1597 non sarà in Napoli. Ciò non esclude per altro precedenti contatti e discussioni ed anzi le implica necessariamente, se il Cortese è uno dei personaggi del *Dialogo contro i Luterani* (1595). Contatti collo Stigliola Campanella ha avuto certamente a Roma ove quegli rimase carcerato dal luglio 1595 all'aprile 1596 (donde poi sarebbe tornato a Napoli).

saggio al pitagorismo e rende probabile la supposizione che durante o dopo il processo romano l'ipotesi pitagorica in un primo tempo accolta esplicitamente, fosse poi presentata con molteplici attenuazioni e limitazioni.[201]

Riassumendo, la teoria del *Senso delle cose* maturatasi nel soggiorno napoletano del Campanella, si è sviluppata come strutturazione copernicana e come molteplicità di mondi; ciò che nella *Philosophia sensibus demonstrata* era solo possibilità, è divenuto realtà nei mondi molteplici. A spiegare questo passaggio Campanella ha dovuto far ricorso ad una forza animante in grado di contrapporsi alla legge delle *necessità*. Essa produce la *animazione* dei mondi, e permette di considerare la vicenda cosmica come essenzialmente dominata dalla capacità formativa, regolativa e animativa del *senso delle cose*. Questa forza non è per altro in grado di dominare senza contrasti. Può perciò essere ribadito che la svolta infinitistica non solo non dispone la teoria del senso delle cose al di sopra della metafisica duali-

[201] Dello stesso avviso (anche se in rapporto ad altre questioni) è il Firpo: "Se 'i tre anni or sono' si riferiscono alla data dei ricordati colloqui siamo costretti ad assegnare i medesimi alla fine del 1596; il che è impossibile poiché in quel tempo il Campanella era in Roma confinato in S. Sabina. Piuttosto artificiosamente l'Amabile suppone che il computo fosse stato fatto dal filosofo calcolando l'anno di partenza e quello di arrivo, riferendosi pertanto alla fine del 1597. Tale soluzione non mi pare ammissibile specie ora che sappiamo essere stato il Campanella carcerato in Roma fino agli ultimissimi giorni del 1597. Inoltre considerando gli interlocutori citati nella *Dichiarazione* troviamo che il Vernaleone, in questo tempo risiedeva abitualmente fuori di Napoli, e che il Cortese morí appunto nel 1598 (secondo altri addirittura nel 1593). In conclusione io credo di essere molto piú vicino al vero considerando tali colloqui come avvenuti durante il primo soggiorno partenopeo dello Stilese, in quel periodo di libertà che egli godette dalla fine del 1589 alla fine del 1591; l'accenno ai 'tre anni or sono' può benissimo essere inteso come un richiamo alle ultime notizie pervenute al Campanella relativamente ai suoi vecchi amici. In altre parole egli ricordava i suoi interlocutori, aggiungendo che ancora tre anni addietro essi vivevano in Napoli" (Luigi Firpo, *I processi campanelliani in una ricostruzione unitaria*, "Giornale critico della filosofia italiana," 1939, p. 42). Del resto si può anche pensare che poiché nelle carceri romane Campanella ebbe contatto collo Stigliola e del periodo romano sono anche le sue "lezioni" al Cortese, ulteriori discussioni tra i tre possono essersi avute al momento della liberazione dal carcere e probabilmente a Roma. Sui contatti tra Campanella e Stigliola in carcere, vedi un passo della *Theologia* (*Theologicorum liber septimus, De beatitudine seu fine gubernationis,* Ms. di S. Sabina), ove si discute della virtú stoica e della capacità di superare i tormenti senza abbandonare la *beatitudo*. A dimostrazione si cita Attilio Regolo, Pitagora e Stelliola "presso il quale io mi trovavo" (*apud quem eram*, c. 2, art. 2). Il ricordo di Campanella ci conferma: 1) il suo contatto collo Stigliola; 2) che questo fu sottoposto a tortura; 3) che Campanella apprezzò il suo coraggio. Se poi l'espressione *apud quem eram* deve essere inteso in senso piú ristretto, potrebbe avanzarsi l'ipotesi che Campanella avesse assistito alla tortura dello Stigliola, e che i due processi si siano intrecciati in relazione a giovanili posizioni del Campanella ed a probabili citazioni campanelliane delle opinioni dello Stigliola.

stica, e manichea, ma attraverso la molteplicità dei mondi dà a questo dualismo manicheo un fondamento pitagorico e paganeggiante.[202]

4. *Il magismo*

Quale è stato l'atteggiamento campanelliano di fronte alla esperienza del divino? Il ricordo piú significativo (in relazione alla fase che consideriamo) è quello della *Metaphysica* in cui Campanella dà conto della evoluzione del suo pensiero sull'argomento: "noi abbiamo pensato," dice Campanella, "che l'animo nei dubbi interiori ricorre talvolta al consiglio del Nume divino: che abbiamo pensato che fosse l'anima del mondo e non Dio stesso."[203] Ed aggiunge: "nella contemplazione interna noi abbiamo fatto ricorso ad un nume dotato di sapienza che ho creduto che fosse l'anima del mondo"[204] e solo da quando ci siamo accorti che esistono angeli e demoni, che fanno commercio cogli uomini, la forza dell'argomento comincia a diminuire.[205] Successivamente il passaggio dal contatto demonico a quello divino è giustificato in questa esperienza interiore come "infiammazione divina, rifiorire di costumi, estasi divina, ed elevazione della terra," cioè si verifica-

[202] "*Infinita unitas ergo excludit infinitam divisionem, et multa facit esse unum: locus enim et materia et quaecumque sunt, unitatem habent ab eo: Dedeceret autem si plures Mundi essent invicem non communicantes: tunc enim non ab uno penderent, sed a casu, ut Epicureis convenit*" (*Metaphisica*, parte II, p. 144).

[203] *Metaphysica*, cit., parte II, p. 296. Ecco il passo nella sua completezza: "*...sicut spiritus fugit ab oculis in moerore et eos obscuros relinquit: abdit se in penetralibus, vertit se fuliginibus, quoniam eas non expellit, et dimittit nutritiones, et sequestrationes, unde suboriuntur infirmitates, et saltem ephimerae febres, cum voluerit novo fervore damno reparare et in omnibus operamur extra, sicut intra unde optima est divinatio morum, et naturae ab actibus consuetis. Ergo quoniam in rebus dubiis accedimus ad consiliarios vel viventes, vel mortuos, qui in codicibus loquuntur, excogitavimus, quod animus in interioribus dubiis aliquando recurrat ad consilium divini Numinis; quod putavimus esse animam mundi, et non deum ipsum: siquidem Deum rogamus in exterioribus negotiis iustis, sanctisque, sic et in interioribus; in caeteris vero consulimus sapientes in exterioribus ergo et in interna contemplatione aliquod numen sapientia praeditum consulimus: quod credidi esse mundi animam: sed ex qua vidi Angelos et daemones existere, et cum hominibus commercia inire, eiusmodi argumenti vis in me labascit, quoniam potest hic recursus ad Angelos fieri praesertim custodes a quibus bonas suggestiones et consilia reportamus et quando iniqua et inania petimus, a daemonibus ludificamur, ut Socrates et Brutus testantur; et hoc negare nos solent, nisi insueti, inexpertique perscrutari divina et sensuum exteriorum curis dediti valde et abditam notitiam nescientes, ut belluini homines.*"

[204] *Ibidem*.

[205] *Ibidem*.

no le regole del riconoscimento di Dio che Bernardo ci ha tramandato.[206] È facile comunque ricavare dai passi citati che vi è stato un momento dello sviluppo del suo pensiero nel quale egli ha riportato per intero l'esperienza magico-profetica all'*anima del mondo*, in un senso che escludeva il riferimento ad un essere unitario supremo, confermando cosí i risultati della nostra precedente analisi.[207]

Siamo qui in presenza di un altro squarcio rivelatore delle giovanili idee campanelliane. In cosa consisteva infatti la esperienza dell'anima del mondo? Essa era anche una forma di esperienza demonico-spiritistica. Nel quinto libro della *Theologia*, infatti,[208] Campanella dopo aver

[206] *Ivi*, parte II, p. 150. ("*Haec et alia Bernardus propalavit de se, quae non impius modo, sed ferus, stultusque est quicumque minus crederet: utque ego fatear meam insipientiam longo tempore de his dubitavi, ac illusiones imaginativae esse fortasse opinabar.*") Il significato di questo richiamo a Bernardo è spiegato in un altro passo della *Metaphysica* ove si legge che "*divinorum autem sensus est in nobis, vel ex falsa imaginatione ut dicunt Epicurei; vel ex mentis copula cum superis, ut Bernardus inquit, quae non indigent sensorio ut possint ad animam cognoscentem ingredi, quippe quibus omnia sunt pervia; mundus nam mentalis est interior et anterior ad corporalem et ad Mathematicum*" (*ivi*, parte I, p. 45). In generale può dirsi che l'esperienza di *Dio*, equivalente in Campanella ad una esperienza *totalizzante*, è sempre descritta sia nella *Metaphysica* sia nelle *Quaestiones Physiologicae*, attraverso il modello offerto da San Bernardo. Da sottolineare il ruolo che Campanella fa giocare al pensiero di S. Bernardo come colui che ha dato le regole del riconoscimento della esperienza del divino da quella diabolica od angelica: "*Aliquando communicat phantasia ob spiritus et mentis nexum, praesertim ubi fiunt ab Angelis, et diabolis, qui immediate, ut probat S. Bernardus animae illabi non possunt, sed motiones spiritus, quae phantasmata vocantur, facere, aut ordinare ad significandum. Quod ego saepissime expertus sum in me et aliis. Multi vocari se a proprio, ut dicunt genio, audiunt. Ego quoque millies ut alibi scripsi: sed Angelum vere genium, diabolum vero tentatorem; cuius technas iam non sine damno corporis et fortunae, lucro tamen animae quam plurimo. Arist. autem, ista nil expertus semper ad Atheismum nos inclinat...*" (*Disputationes*, cit., p. 545). E nello stesso testo: "*Idem probat S. Bernardus* [...] *serm. 80 ex similitudine mentis nostrae cum Deo in duobus: dicitur enim magnus Dominus et magna virtus eius in Ps. 25 et in 51: rectus Dominus Deus noster, et non est iniquitas in eo. Homo autem appropriat Deo in magnitudine et rectitudine virtuali: eo enim magnus, quoniam capax aeternorum, eo rectus quo appetens supernorum. Ergo aeterna et superna illi conveniunt: ergo et altera vita post mortem...*" (*ivi*, p. 530).

[207] Questa riconosciuta esclusione deve essere riportata a ciò che Campanella scrive in un capitolo della *Methaphysica* intitolato *Unitatem Dei infinitam excludere se nihilitatem, et numerum*. In questo capitolo si legge che "*infinita unitas* [...] *excludit infinitam divisionem et multa facit esse unum: locus enim et materia et quaecumque sunt, unitatem habent ab eo: Decederet autem si plures Mundi essent invicem non communicantes: Tunc enim non ab uno penderent, sed a casu.*" Dunque *unità* in Dio che ha il suo punto di partenza nella unità dello spazio ("*non quidem unitas puncti indivisibilis, sed entis omnia et locum ipsum continentis et unum facientis*") si oppone alla concezione di una molteplicità di mondi *non comunicanti tra loro*. Sembra possibile la deduzione della coincidenza del riferimento esclusivo del Campanella all'anima del mondo come fondo della profezia, colla credenza in una molteplicità di mondi non comunicanti.

[208] *Theologicorum liber quintus, De Angelis*, Ms. di S. Sabina.

riportato le accuse di Giuliano l'Apostata che giudica "Mosè [...] inferiore a Platone [...] e lo definisce scrittore rozzo ed ignorante, perché non ha detto niente della origine degli Angeli"[209]; e dopo aver tentato una difesa di Mosè (in quanto quest'ultimo "col nome di cielo e di luci" intendeva gli angeli e non li ha espressamente nominati "perché non fossero adorati idolatricamente dagli ebrei"),[210] passa a ricordare una esperienza spiritistica a Padova. Il demonio, rinchiuso nel corpo di una donna, aveva saputo dirgli il nome della madre, e che la madre era morta da vent'anni a Stilo, ma non aveva saputo rispondere alla domanda con quali parole comincia il Timeo di Platone. Di queste esperienze ne ho avute molte altre, continua Campanella, "un altro mi ha risposto che le macchie lunari appaiono cosí nella luna per allucinazione della nostra vista, ma che tuttavia non sono nulla, e questo è stato dimostrato falso dal telescopio, ma codesto diavolo non era rinchiuso nel corpo umano. Ugualmente in molti discorsi restò convinto di mendacio e questo mendacio gli nuoceva piuttosto che giovargli. Per cui non sembra che sappiano tutto, se tuttavia non si voglia credere che simulano."[211] Infine la finitezza demonica risulta dal fatto che l'angelo "può peccare perché è di natura finita..."[212] anche se nessuno "è cattivo per natura."[213]

Dopo il periodo padovano Campanella non deve aver cessato dalle evocazioni del tipo di quelle sopra descritte. Lo Scioppius infatti scrivendo all'amico Giovanni Faber riferisce che il Clario aveva rivelato di sapere tutti i segreti del Campanella e di avere visto i demoni da lui evocati.[214] Le evocazioni demoniche si riferiscono qui sicuramente alla prigionia romana del Campanella, e sono anch'esse precedenti alla cosí detta crisi della conversione. Questa constatazione sembra però in contrasto con molteplici testimonianze del processo ove è riportato che Campanella non credeva ai demoni ed agli angeli.[215] Tuttavia nella sua deposizione fra Gio. Battista di Pizzoni riportando il pensiero campanelliano sostiene che il nostro "non credeva fussero gli Demonii,

[209] *Ivi*, c. 4, art. 3.
[210] *Ibidem*.
[211] *Ivi*, c. 5, art. 4.
[212] *Ivi*, c. 9, art. 1.
[213] *Ibidem*.
[214] Luigi Firpo, *Ricerche campanelliane*, ed. cit., pp. 30-1.
[215] Il punto quinto degli *Atti istitutivi* del processo è cosí formulato: "*quod non sint demones nec infernus nec paradisus, quod demones nullus viderit, sed ista omnia narrari et inventa fuisse ad terrorem ut homines vi credant*" (L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, ecc.*, cit., vol. III, p. 193).

ma che sono follie et spiriti fuliginosi o humori frigidi che calano."[216] Cioè il complesso della giovanile spiegazione dei demoni è riportabile ad un rapporto che si svolge entro il nostro spirito conforme alla spiegazione del fenomeno offerta dal Pomponazzi nel *De incantationibus*.[217] Prima della cosí detta conversione, Campanella avrebbe sí proceduto ad evocazioni demoniche, ma non avrebbe creduto nella loro realtà al di fuori dello *spiritus*, e solo piú tardi si sarebbe convinto che i demoni sono realmente presenti nelle evocazioni.

La soluzione, riportata nei termini della teoria campanelliana della mente, non è priva di qualche ragionevolezza. Se esaminiamo infatti con attenzione un passo del *Del senso delle cose* vi troviamo l'affermazione che "li spiriti lucidi e puri sono spesso sede degli Angeli che nell'Anima operano e l'ammaestrano e illuminano e affinano; il contrario de' demoni. È lo spirito umano lucido, sottile e nobile, e la mente in lui, come luce in aria, risiede; però l'uomo negro, nemico del nativo lume gli fa paura e le fuligini interrompono il moto dello spirito e guastano il discorso..."[218] Di qui è nata l'empia opinione che "non ci siano demonii, ma solo umore malinconico far quelle disorbitanze nell'infetto spirito."[219] Questo passo va integrato con quest'altro in riferimento alla mente umana: "alfine volsero gli uomini farsi adorare per Dei et emularono la Deità prima; e benché questo sia gravissimo peccato, nondimento mostra aver l'uomo in sé divinità, e che abusando tanto dono sconosce il donatore, ma servandosi in servizio di quello, si può con verità deificare, come hanno dimostrato quei che resuscitarono morti, sanarono infermi, volarono in aria, profetarono il futuro, domarono ogni mostro bestiale e umano con parole semplici, confidati in Dio. Ma qual animale ha imitato tante cose se non oscuramente? E se l'uomo fa questo come instrumento di Dio, siegue che egli sia piú nobile di loro, perché il piú nobile instrumento a piú valide cose è usato e in cose soprannaturali sendo usato mostra anima divina tenere."[220]

È possibile che Campanella nella sua giovinezza sia passato attraverso una convinzione di questo tipo, tale cioè che la mente in contatto coll'anima del mondo fosse giudicata come *capacità ideatrice* degli Dei e delle

[216] *Ivi*, p. 281.
[217] *De incantationibus*. Si può vedere nella edizione di Basilea del 1556.
[218] *Del senso ecc.*, cit., p. 194.
[219] *Ibidem*.
[220] *Ivi*, p. 136.

forze magiche? La congiunzione coll'anima del mondo assume in questo senso un significato magico creativo, non tanto per opera dello spirito quanto dell'anima del mondo con cui lo spirito si congiunge. Già nella *Philosophia sensibus demonstrata*, nel capitolo *De constitutione foetus,* (il cui motivo essenziale è la rivendicazione della fecondità del seme femminile), si espone la spiegazione del divino Platone per cui Dio ha dato all'uomo coll'aiuto degli dei secondi, un duplice genere di anima. Una immortale nel cervello, ed una mortale nel cuore e nel fegato. E poiché Dio aveva visto che l'anima residente nel cuore non si sottometteva in alcun modo alla ragione ma continuamente era trascinata dalle sue immaginazioni, per questo si era deciso a porre nel fegato una sostanza che, riflettendo i pensieri come in uno specchio, li restituisse rivestiti di terribili colori, o capaci di atterrire. L'anima nutritiva che è nel fegato e che non è altro che spirito vitale si dimostra ben capace di trasmettere direttamente queste *immaginazioni* dal cervello nel *semen*; sicché non ingiustamente Epicuro ha chiamato il seme un derivato dell'anima e del corpo.[221]

In questo modo di impostare il problema della *generatio* risulta la tendenza a sostenere che essa in una certa misura dia origine a qualcosa di radicalmente nuovo, ad una specie di creazione magica, che avviene nell'animo e nel corpo umano ma che è operata da forze superiori *ad essi.*

La questione ha rilievo in particolare sul fatto della generazione. Nella seconda *Disputazione intorno ai principi sia efficienti che materiali della generazione del feto*, Campanella sostiene, conforme la teoria di Telesio, che dal cielo non proviene "niente se non calore."[222] Tuttavia la luce si situa diversamente; i vari aspetti delle stelle possono unirsi insieme, ed, emettendo diversi raggi che si intersecano e portano alla generazione, costituire diverse immagini e figure, che dispongono diversamente il seme. Questi raggi calorici "se dispongono bene, la procreazione è buona, se male, o secondo il modo degli altri animali, nascono i mostri, per cui è possibile disporre i semi, acché producano la forma del porco, mentre ricevono influenza al modo dei porci; perciò dice Albumasar che è prevalsa talvolta una costellazione tale, che gli uomini nascono a mo' di porci."[223] La fisiognomica del Della Porta

[221] "*non immerito corporis et animae quiddam avulsum vocavit semen Epicurus*" (*Philosophia sensibus demonstrata*, cit., p. 175).
[222] *Ivi*, p. 179.
[223] *Ibidem*.

scopre qui la sua base teorica, mentre attraverso la trasmissione del calore viene reintrodotto in essa quanto poteva mantenersi di *astrologico*.[224] Giustamente quindi i platonici giudicarono che la vita fosse infusa dalle stelle, e con loro Timeo, conterraneo nostro, e Aristotele nel libro dei segreti ad Alessandro Magno.[225] Ancora Ipparco definí le nostre anime parti del cielo,[226] e Zoroastro ridusse "tutti quanti i generi naturali ed artificiali ai corpi celesti."[227] Queste corrispondenze permisero al "divino" Alberto di cogliere il segreto rapporto tra le virtú celesti e l'uomo; e gli alchimisti poterono fare l'oro e l'argento; mentre la stessa quinta essenza non è che la "parte piú nobile del calore che risiede nelle parti piú nobili degli enti."[228]

Non è dunque in questa fase giovanile negata la sussistenza di influenze astrali che si manifestano nella varietà di modalità e di intensità del calore; è invece negato significato ad una ricerca che, rilevata la validità generale della teoria della trasmissione celeste del calore, si preoccupi di coglierne i modi di comunicazione in rapporto al cielo; è infatti molto piú facile afferrarli nei loro punti di arrivo mentali, tenendo conto della infinita varietà delle terrestri cause perturbative ("causae corruptionis [...] sunt infinitae...").[229]

La influenza di Pico giunge qui mediata dalla tradizione ermetica che fa capo a Paracelso ed al *nemo scit* di Agrippa ed è presente non solo nell'aprire la strada alla polemica antiastrologica, ma anche nel suggerire la possibilità di contatti mentali colle forze metafisiche operanti nel cosmo.[230] Sono da sottolineare in questo senso anche le cita-

[224] *Ivi*, p. 227: "*quare dicimus, quod cum tot sint sydera in coelo diversa, diversissimisque praedita caloribus et viribus, contigit, ut unaquaeque res in natura habeat consimilem calorem constitutivum, qui etiam est nutritivus successive genitus, ac alter alteri advenienti in affectionibus communicatur.*"

[225] *Ivi*, p. 228.

[226] *Ibidem.*

[227] *Ibidem.*

[228] *Ivi*, p. 229.

[229] *Ivi*, p. 230.

[230] Deve essere interpretata in senso analogo la posizione di Francesco Patrizi di fronte alla negazione pichiana; dopo aver ricordato la incertezza della astrologia, Patrizi si rifà a Plotino, confutatore della astrologia seguito da Ficino e Pico: "*viri magni* [...] *qui maximis ingenii viribus in Astrologos hosce divinatores, sunt invecti...*" (*Francisci Patritii, Nova de Universi Philosophia*, Ferrariae, MDXCI, p. 115). Piú sotto si ricorda che "*Io. Picus* [...] *tum artem astrologicam tum eius et fundamenta et rationes omnes funditus evertere est conatus. Non tamen effecerunt, quin adhuc innumeri velint esse astrologi, sicutque in futurum exsistere: tanta est animis humanis insita, futura praesciendi aviditas...*" (*ivi*, p. 115). Come è noto Patrizi e Telesio sottolineavano anche nel corso della loro polemica la vicinanza delle loro posizioni. Si veda: *Bernardino Telesio ovvero Studi stirici su l'Idea della natura nel risorgimento italiano* di Francesco Fiorentino, Firenze,

zioni dei *poetae theologizantes* (Esiodo, Museo, Orfeo) che ricavano la formazione del mondo dal Caos. Questa teoria "il mirandolano Pico allegorizzò e concordò con quella di Mosè, che pure pone in principio il caos."[231] I modi di questa conciliazione sono chiariti attraverso una identificazione al limite tra l'azione del calore e quella dell'anima del mondo. Per questo Mosè in perfetto accordo con Telesio dice che *spiritus domini ferebatur super aquas*, intendendo con questo il calore che "come Dio tutto genera e tutto vivifica."[232]

Questa presenza della tradizione magica deve essere ben considerata

1876, vol. II, pp. 375 sgg. Il Patrizi intendeva peraltro andare oltre il *senso* per cogliere la struttura ideale del *semen*. Il Campanella della *Philosophia sensibus demonstrata* accetta il concetto telesiano di *sensus*, ma lo carica di una serie di rimandi misteriosi che sono sulla linea della filosofia del Patrizi. È da sottolineare inoltre la conoscenza campanelliana della filosofia del Cardano. Campanella approva la teoria cardaniana svolta nel quarto libro del *De subtilitate* della identità di *claritas* e *calor*; ma respinge l'altra per cui "*calor sit effectus motus*" (*ivi*, p. 476). Il pensiero del Cardano (destinato ad influire durevolmente sugli sviluppi ulteriori del pensiero astronomico del Campanella per la sua teoria della *trepidatio*) può avere offerto al nostro varie suggestioni magiche. Sono propenso perciò a ritenere che dietro il concetto di *filosofia calabra* ("*unde omnes disciplinae et sectae Philosophorum derivatae sunt*") (*ivi*, p. 13) si atteggi una soluzione del problema della natura che subisce la influenza delle tesi magiche. La visione di un Campanella riecheggiatore della filosofia del Ficino allo scopo di ricercare un puntello teologico al telesianismo, deve essere modificata. La ispirazione iniziale è di un sensismo già integralmente atteggiato in senso magico.

[231] *Ivi*, p. 200. Altrove Campanella confuta la esposizione di Marta per cui i *quattro elementi* sarebbero accolti nella scrittura. Se la chiesa dice che Dio distinse quattro elementi, quattro tempi, quattro qualità "*quod numquam vidi*" non parla "*ex intento*" ma "*ex acceptis a Philophis*" (*ivi*, p. 320). Inoltre continua: "*utitur quattuor temporibus, quae minime negamus, sed summa esse volumus, at a Sole esse et fieri contendimus, et astrologi et Sacrae Litterae id docent: nam dicitur in Genesi, quod fecit luminaria Deus, ut sint signa temporum, et mirabiliter pro nobis exponit Picus et Plato idem sentit in Timaeo loquens de Sole et planetis*" (*ibidem*). Nel complesso il testo di Pico di commento al Genesi è un modello di interpretazione che permette a Campanella di riferirsi ad una autorità piú liberamente interpretabile di quella scolastica, e ad un rapporto con Dio meno necessitato. Questa funzione che Pico esercita di intermediario tra l'*immaginare* ed il *credere* è confermata in un passo delle *Quaestiones Physiologicae*: "*primo imaginari est in potestate nostra cum volumus fingere; extimare et opinari non est in nobis: necesse est enim aut falsum aut verum dicere; ergo differt ab opinione et intellectu; addit Picus et a fide...*" (*Disputationes Physiologicae*, cit., pp. 497-98). Ed a chiarimento del passo di cui sopra: "*Quaeret autem Picus utrum credere sit necessarium, ex dictis videtur, quod sic. Non enim est in nobis facere apparere veram, vel falsam propositionem: ergo nec secus credere: sed verum dicit, quando ab obiectis certis movetur, et per se: non autem quando ab incertis et per accidens notis, potest enim voluntas determinare se ad assentiendum potius huic quam illi. Divina autem non sunt nobis per se nota, nisi quod Deus sit nec omnibus: ideo voluntaria est fides catholica*" (*ivi*, p. 502). L'accettazione campanelliana del platonismo, e del suo *autoritarismo* religioso, è riportata da Campanella ad un atto volontario, nettamente distinto dalla acquisizione filosofico-naturale della realtà di Dio.

[232] *Ivi*, p. 374.

per capire la interpretazione del pensiero telesiano che propone il primo Campanella. Il senso è la immediata manifestazione dell'azione del calore; ma mentre l'astrologo ed il filosofo vanno alla ricerca della strutturazione oggettiva di questo rapporto, dal nuovo punto di vista esso deve essere colto nei suoi effetti, nelle sue manifestazioni conclusive, quali appaiono nella mente, comprendendo in questa apparizione gli oracoli, le manifestazioni magiche e cosí via.[233]

Il calore astrale in quanto dà origine ad asterismi, che si caratteriz-

[233] Giudicando dalla giovanile formazione del Campanella è da tenere presente la lettura che si può sensatamente supporre di testi medici di ispirazione lulliana e paracelsica. Dal *Syntagma* è possibile appurare che Campanella aveva scritto il *De investigatione* "*quoniam videbatur mihi Peripatetismus et Platonismus largam per viam, et non rectam ad rerum notitiam perducere adolescentulos. Propterea ex solo sensu, his quae per sensum novimus redactis ad novem genera sensibilium, putabam me facere posse, ut quilibet de quacumque re non per vocabula tantum, ut Raymundo Lullio mos est, quem apud altum Montem examinaram, sed per sensibilia objecta ratiocinari posset et definitionem esse Epilogum scientiae ostendi, finemque, non autem principium cognoscendi, sed tantum docendi*" (TOMMASO CAMPANELLA, *Syntagma de libris propriis*, ed. Crenius, pp. 174-75). L'interesse per Lullo seguiterà ad essere per molti anni assai vivo, anche se in senso polemico. Si veda la confutazione di Lullo e della sua teoria dei principî assoluti e relativi in *Metaphysica*, cit., parte I, p. 113; ed ancora parte I, pp. 178 e 323 ove si accusa Lullo di definire *omnia per universalissima*; e poco dopo si ripete che "*necessarium est ita procedere, sicut ex modo Philosophandi apud Telesium, et Galenum et Hippocratem, aliosque diligentissimos observatores intelligere licet. Cum ergo quid sit pyropus dicere cupis non ad substantiam, et corpus, subito perges, genera remota, quae dividere difficile est sed ad lapidem, genus propinquum sed non peccasti, si a principali orsus bene distinxisti. Atqui si naturas rerum per sua principia, elementa et causas investigaveris quidditates accepisti: si per huiusmodi universalia, inaniter cum Lullio laborasti*" (*ivi*, p. 330). Da questo complesso di richiami sembra che l'interesse per Lullo sia stato prevalentemente logico. Ma non va dimenticato che col nome di Lullo venivano contrabbandate nel '500 molte teorie alchimistiche e paracelsiche. Per quanto riguarda quest'ultimo è noto che Campanella confutò la dottrina della nascita umana *ex putrefatione et ex arte* in un passo del Libro IV del *De sensu rerum* cui in seguito farà sempre riferimento. Tuttavia in tutta la *Metaphysica* la discussione con Paracelso resterà assai vivace ed investirà la teoria dei quattro elementi di Empedocle, e quella patriziana della formazione della materia. A prescindere da ciò è importante anche il riferimento alla *imaginatio* come elemento determinante della generazione: "*addimus etiam imaginationem fortissimam mulieres praegnare incipientes, monstra posse facere*" (*Philosophia ecc.*, p. 179). La tesi del Campanella è che il seme femminile ha grande posto nel fatto della generazione. Egli ritiene per altro questa tesi perfettamente ortodossa, perché non è portata fino all'estremo della autosufficienza della donna a generare. In questo caso "*si teneremus masculum posse non concurrere ad generationem...*" (*ivi*, p. 196), cadrebbe il miracolo della concezione "*in sacratissimae virginis utero*" (*ibidem*). Tuttavia sostiene che "*foemina et homo sunt eiusdem speciei, ergo foeminae facultas poterat fieri, ut hominis, non mutato sexu. Quod addo, quia (ut supra meminimus) foemina quaedam facta fuit homo masculus, ut alii foecundus, ob augmentatum calorem*" (*ivi*, p. 181). Altrove sempre sulla questione della immaginazione discutendo Aristotele, Campanella rileva che "*mulier ut plurimum per suam imaginationem agit in foetum, ut patuit de illa quae peperit mancipium, nigram figuram percipiente in exercitio Veneris; igitur mulier etiam producit spiritus activos et formativos, ut vir, semenve foecundum, vel spiritus descen-*

zano anche come possibilità magiche per gli uomini, è comunque al centro di questa prima formulazione del pensiero campanelliano. In funzione di ciò Campanella utilizza la pichiana filosofia mosaica, nella direzione della apertura verso il vaticinio, di cui il senso, in nesso alla centralità della fantasia, è in certo modo un aspetto. Il momento della polemica antiastrologica si precisa dunque nella forma sopra descritta, non come negazione della determinazione astrale, ma come impossibi-

dentes ad uterum per venas et agentes, hoc causant..." (*ivi*, p. 171). È assai significativo rilevare che in questo complesso di questioni Campanella si ritrova senza aiuti e suggerimenti delle sue fonti telesiane: "*Nunc autem nos dubitatio invadit, non facile dissolubilis: quomodo fiat, ut mulier praegnans, vehementer desiderio affecta alicuius rei, puta mellis parit foetum, cum imagine rei desideratae; quae quidem dubitatio est mihi difficilis, in via reali Telesij, cum sim expositurus, a quo nihil de hac re accepi...*" (*ivi*, p. 176). La risposta del Campanella è connessa alla teoria dello *spiritus*: "... *Dicendum itaque, quod in matre est unus spiritus per totum corpus diffusus, diversis tamen viribus agens iuxta Telesij sententiam, et huic consonat sententia Asclepiadis qui dixit, animam esse spiritum toti corpori adnexum non tamen aequaliter, sed uni membro magis, alteri minus, et spiritus filij in utero est unus cum eo matris; quia ambo communicant in materia* [...] *Itaque iuxta immutationes matris immutantur foetus, et quo pacto spiritus matris afficitur, sic etiam et foetus praesertim vero cum este tenellus et in initio constitutionis suae...*" (*ivi*, pp. 175-76). La soluzione è dunque sulla linea di una teoria dello *spiritus* come *anima* colla quale Campanella intende completare il pensiero telesiano. Altrove a proposito della *anima mundi* il Campanella postilla: "*quam Telesius praetermisit*" (*ivi*, p. 27). Di probabile origine da Paracelso potrebbe essere anche la questione delle *virgae* e delle pecore ricordata da Campanella "*Jacob Hebraeus Philosophus discoloratas virgas in aquis ovium tempore coitus apponebat, ut juxta perceptorum colorum a virgis species gignerent foetus*" (*ivi*, p. 179). Non occore grande acutezza per concludere che questa teoria della *imaginatio* di derivazione ficiniana deve essere stata ravvivata dalla conoscenza della medicina paracelsica allora di larga diffusione, e di cui gli amici di Altomonte dovevano avere sottolineato l'importanza al giovane Campanella. Potrebbe qui individuarsi una delle fonti della teoria delle primalità da Paracelso anticipata in senso decisamente naturalistico. Si veda *Examen Paracelsitarum, de spiritu vitae non recte loquentium*, nella *Metaphysica*, parte I, p. 192. Dello "*spirito*" di Paracelso, per cui anche nella pelle degli animali uccisi restano gli odii che li contraddistinsero da vivi, Campanella dice che "*operatur autem, agitque, quatenus primalitates in se habet, exque eis constat praesertim ex potestate: scienter vero, et idealiter, quatenus ex sapientia participium trahit: contra hoc, et pro illo: quatenus Amoris est particeps*" (*ibidem*). Del resto in un passo del *De gentilismo non retinendo* si avvicinano i nomi di Pico e di Paracelso, come rinnovatori della scienza della natura: "Dunque è necessario rinnovare anche la dottrina della natura, come cominciarono a fare Pico, Telesio, Valesio, e Paracelso e sebbene questi filosofi siano incorsi in qualche errore, tuttavia mostrano che tutta la filosofia dev'essere rinnovata, poiché le novità scoperte e gli errori riconosciuti richiedono una filosofia più sicura ed una cosmografia migliore" (TOMMASO CAMPANELLA, *Della necessità di una Filosofia cristiana*, a cura di Romano Amerio, Torino, 1953, p. 10). Vedi di Paracelso il concetto di fede (in *Opera Omnia, volumen primum*, Genevae MDCLIIX) e la spiegazione della generazione in rapporto alla fantasia (*ivi*, p. 122 e passim.). Sulla influenza che esercitarono su Campanella i suoi giovani amici di Altomonte vedi negli *Articuli Prophetales* il ricordo di Jo. Franciscus Branca: "*Visae sunt Cometes plures hoc anno, et crebrae fiunt, et eclipsae dirae et crebriores, quoniam*

lità di tradurre umanamente tale determinazione, in relazione alle pressoché infinite modalità di recezione *terrestre* delle influenze. Per quanto riguarda il rapporto cielo-terra, è conveniente coglierne le modalità nei *sensibili* e *fantastici* punti di arrivo umano, relegando la conoscenza umana delle influenze celesti nel *nemo scit*, che è di per sé una interpretazione della "negazione" pichiana, che era nella tradizione di un modo cinquecentesco di intendere la magia.[234]

luminaria sunt terrae proximiora, et alluvio locustrarum portentifica in Italiam, de quo ad me libellum, Jo. Franciscus Branca medicus inscripsit..." Sul significato che Campanella attribuisce alla invasione delle locuste: "*surrexit Lutherus et Calvinus, et Henricus Octavus rex Anglorum, et locustarum exercitus et fumus de Abysso*" (*ivi*, p. 630). Un'altra lettura del Campanella che doveva averlo sollecitato a sottolineare la partecipazione femminile alla generazione, è quella di Jo. Bapt. Amicus de Consentia, il quale alla obiezione che il seme maschile interferisce maggiormente può rispondere che "*magis et minus principaliter non tollit convenientiam specificam essentialem, sed tollit convenientiam specificam individualem et facit differentiam sexus...*" (*Phisolophia*, p. 179). Di qui Campanella rifacendosi a Scoto può dedurre che "*magis et minus activa proveniunt ab eadem forma essentiali, sed possunt individuali differentia sexus taliter differre, ut non adaequentur in opera communi...*" (*ivi*, pp. 179-80). Di qui ancora lo Amico concludeva: "*quod semen viri concurrit secundum gradum intensius, et secundum essentiam perfectius non specificam sed individualem...*" (*ivi*, p. 181). Questo spiega le mutazioni di sesso; permette di individuare il seme femminile che non è il *menstruum* che è mero escremento, ma il *semen album*; e permette infine di respingere la illazione del Marta che la teoria sarebbe contraria al peccato originale, o al miracolo della concezione della Vergine, giacché la generazione non può avvenire "*absque virile semine, nisi supernaturaliter virtute divina*" (*ivi*, p. 97). Giacché lo Amico era sostenitore della teoria omocentrica può darsi che attraverso sue opere e suoi scolari Campanella abbia conosciuto la filosofia di Fracastoro, di cui mostra in diversi aspetti anche teologici di subire l'influenza. Fracastoro era del resto assai apprezzato anche da Bruno.

[234] Per questo aspetto è d'obbligo il richiamo ad Agrippa ed al suo *De incertitudine et vanitate scientiarum*. Si veda anche: Cornelio Agrippa di Nettesheim, *Testi scelti a cura di Paola Zambelli*, in *Testi umanistici su l'ermetismo*, Roma, 1955, pp. 104 sgg. Per altro sarà opportuno ricordare che il tema della vanità della ricerca nella direzione celeste è anche in Telesio: "*Dei porro opus caelum cum sit, utique, si quis modum quo constructum sit, humanis inquirere audeat rationibus, non arrogans modo is impiusque, sed prorsus etiam amens*" (Bernardini Telesii, *De rerum natura*, a cura di Vincenzo Spampanato, ed. cit., vol. I, p. 37). Campanella ben conosce questa teoria telesiana del *nemo scit* in riferimento al cielo. Nella *Metaphysica* dopo aver polemizzato coi Teologi che fanno il cielo immobile, anziché lo spazio in cui sono le ragioni del cielo, conclude: "*non possumus satis mirari Telesium, qui motus raptus negans, non inquirendam esse Coeli constructionem, tamquam ignotam decernens, et quidem non stulte. Tamen sphaeras tot esse praesupponit, quot Mathematicis ponuntur*" (*Metaphysica*, cit., parte III, p. 70). Tuttavia il rapporto con Telesio non si esaurisce qui. È interessante anche sottolineare quali conseguenze metafisiche magiche e teologiche siano ricavabili dal pensiero telesiano. In base ad un passo delle *Quaestiones* il problema si dispone così: È stato attaccato Telesio, perché la sua posizione è analoga a quella di Agostino "*easdem responsiones adducentem contra Faustum eisdem rationibus probantem in homine esse duas animas, unam de substantia Dei; alteram de substantia diaboli*" (*Disputationes*, cit, p. 535); e per questo i Padri "*informati ab his scrupolosis, quamvis non esset error in libro illo, ne occasio errandi esset aliis, optime caverunt ut expurgetur*" (*ibidem*). In altre parole sus-

L'esperienza demonica di Campanella è dunque *naturalistica*; è necessario tuttavia non sovrapporre il nostro modo di concepire la natura a quello di Campanella. Una esperienza demonico-naturalistica equivale nel giovanile pensiero campanelliano ad una capacità di costringere *magicamente* la forza superiore operante nella natura, che Campanella in questo periodo definisce col termine di anima del mondo. È quindi un potere che coinvolge gli asterismi di Paracelso e di Patrizi (e con tutta probabilità la generazione dell'uomo),[235] ed allarga la capacità ideativa della fantasia umana. La avversione antiastrologica di questo periodo della riflessione campanelliana va vista attraverso la capacità pratica del mago, mentre la teoria della attingibilità mentale dell'anima del mondo è la condizione di questo medesimo potere magico. Abbiamo qui una conferma assai evidente del giovanile manicheismo del Campanella.

Delle conseguenze di questa conclusione nelle opere che fanno immediatamente seguito alla *Philosophia sensibus demonstrata* abbiamo già dato conto. La fase copernicano-empedoclea deve infatti essere interpretata come un momento di piú accentuato magismo in relazione al fatto che gli astri sono anch'essi mossi magicamente. Non sarà per altro privo di interesse seguire le implicazioni del problema in sede psicologica. Nel *Del senso delle cose*, ci è dato trovare un resoconto del giovanile opuscolo *De Insomniis*: "pur l'uomo partecipa," scrive Campanella, "alla conoscenza dell'aria respirata il che vigilando non sente, perché sta la mente con lo spirito dedita alli moti maggiori delle cose che vede e tocca e negozia; ma in sonno tutto lo spirito sta nella testa, né pensa ad altro che a rifarsi e acquetarsi delle passioni che il giorno vigilando ha sentito, onde fu diminuito e scemo. Però ogni passione debole che in aria si fa, gli si communica, et egli non sendo astratto ad altro, la sente. Quinci è che in sogno vedemo molte cose che non sono, dagli umori e vapori e affetti intrinseci moversi in noi, perché, come mostrai nell'opuscolo *De Insomniis* e altrove nel proprio luogo, i sogni nascono o dagli affetti e cause interne o da moti rimasti

siste: 1) una posizione dualistica manichea; 2) un manicheismo attenuato in Agostino ed in Telesio; 3) un atteggiamento prudenziale giustificato verso il telesianismo in vista dei possibili equivoci che potrebbe fare sorgere proprio in nesso a tale dualismo.

[235] La teoria della formazione spontanea dell'uomo è negata dal Campanella con energia non sempre uguale. Essa tuttavia fu da lui insegnata al Gagliardo: "quanto si contiene in detto mondo inferiore, tanto deli huomini, quanto deli animali, piante, alberi, pietre, e pesci non ha mai creduto che siano stati creati da Dio, ma nati dalla putredine dell'istessa terra" (Luigi Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura ecc.*, cit., vol. III, p. 587).

dal giorno in esso spirito, o da Dio o dalle intelligenze; ma molti ne sono che all'aria bisogna darli, come stanotte, venendo un amico che mai ci pensava, me lo sogno e la mattina me lo veggo a la porta, e gli altri dí avanti non mi viene in sogno né poi."[236]

Nel *De Insomniis* era teorizzato che l'uomo presentiva le cose "incorporee e esterne." Dio però si comunica alla mente umana "come l'aria s'infonde ai bruti e a noi ancora."[237] Sempre nel *Del senso delle cose* Campanella scrive "potremo dire che l'aria sogna e figura quel che ha da essere, poich'è spirito commune; ma gli Angeli e Demonii gran parte degli straordinarii moti in aria mostrare, altrove fu detto, ché qui non è luogo."[238] È da pensare che quell'altrove sia ancora la giovanile operetta *De Insomniis* la quale quindi avrebbe giustificato, attraverso l'aria e quindi l'anima del mondo, una capacità apparentemente superiore a quella strettamente naturale.[239]

Una dimensione nuova e di decisiva importanza per la teoria campanelliana dell'uomo sopravviene in un'altra operetta del periodo padovano, che ha come tema il problema dell'unità dell'animo. Nel *Del senso* polemizzando contro Galeno e la sua teoria dell'anima come *temperies* Campanella si riferisce alla sua antica *Apologia contra Galenistas* per confermare di avere sentito che lo spirito entro il cervello è l'anima e non una *temperies* cerebrale stupida ed inerte. È vero però, aggiunge Campanella, che i costumi dell'animo seguono il temperamento del corpo ("mores animi sequi corporis temperamentum"),[240] giacché lo spirito stesso è corporeo, e l'anima immessa in noi da Dio è affetta dalla passione dello spirito stesso. Ciò non può togliere allo spirito una sua

[236] *Del senso,* cit., p. 188. Sull'aria come tramite Campanella insiste in polemica con Aristotele anche nelle *Quaestiones Physiologicae*: "*Nos autem diximus per inspiratum aërem, qui et cerebrum subit ad spiritum sentientem qui et illo alitur: cum autem hanc comunicationem, et alimoniam neget Arist. et spiritum sensu privet et aërem nequaquam videtur posse positionis reddere causam: sed accepit a Democrito aliquid de causis externis moventibus; et a Platonis Timaeo reliquias motionum diurnarum in sensoriis; ab Hipp. somnium ab humoribus; de suo autem nihil habet nisi impietatem, quod Deus non immittit somnia*" (*Disputationes,* cit., p. 546).

[237] *Del senso, ecc.,* cit., p. 187.

[238] *Ivi,* p. 192.

[239] Poco dopo Campanella chiarisce il rapporto spirito-mente, con quello luce-aria: "È lo spirito umano, lucido, sottile e mobile, la mente in lui, come luce in aria, risiede; però l'umor negro, nemico del nativo lume, gli fa paura, e le fuliggini interrompono il moto dello spirito e guastano il discorso" (*ivi,* p. 194). La continuità luce-aria non è per Campanella risultato di un processo elementare che si svolge entro il corpo; ma è la recezione *corporea* entro lo *spiritus* di un nesso metafisico già precostituito nella natura, nel quale l'anima del mondo funge da organo *illuminante* e predisponente, e la fuliggine od umor nero da strumento di opposizione terrestre.

[240] *Metaphysica,* cit., parte II, p. 56.

autonomia: anche gli animali infatti spesso sono visti ripugnare ai propri affetti, poiché sono insieme agitati da contrarie passioni, e quasi sillogizzano che cosa sia preferibile perseguire, con un sillogismo tutto impresso dagli affetti sensibili, non liberamente espresso, e non mentale. Da ciò può comunque ricavarsi che l'anima non potrà essere ritenuta *temperies*, né che il senso dell'anima derivi dalle temperie.[241]

Ancora nel *Del senso* (sempre in riferimento alla *Apologia*) Campanella ricorda di avere polemizzato contro Galeno circa la funzione degli spiriti. Galeno infatti faceva muovere gli spiriti o dalla *temperie* del cervello attraverso i nervi o dal cuore nei polsi, o dal fegato per quanto riguarda la nutrizione e riproduzione e, contraddicendosi, aveva poi sottomesso quelle stesse facoltà prive di senso, alla supremazia della facoltà razionale. Solo parzialmente correggendo l'opinione sopra citata, Platone, con Pitagora ed Ippocrate, aveva attribuito il senso alle altre anime, anche se non risulta chiaro dai testi se Platone le faccia corporee od incorporee. Mostrando la possibilità di contrasto tra la ragione, l'ira e la concupiscenza, Campanella riconosce che la ragione è vinta ovvero è vincitrice, ma che in ogni caso bisogna dare senso "all'ira e all'appetito, perché non bastaria la ragione frenarla con argomenti, se non li ascoltassero. E quando ella è vinta, non condiscenderia se non fosse persuasa che ci è qualche bene in quella cosa che si piglia a vendicare o godere."[242]

La posizione di Galeno è poi criticata anche su un altro punto; egli confessa infatti che i nervi ed il midollo spinale sono bucati all'interno "per trasmandar lo spirito,"[243] ma poi ricorre alla *facoltà*, cioè ad una specie di luce incorporea; ma con ciò si contraddice giacché, sostenendo che "ogni cosa sia temperie di quattro elementi..." egli non può fare derivare "questa incorporea facoltà dalla temperie corporea del cerebro."[244] Contro Galeno, Campanella ritiene "che i temperamenti del cerebro e del cuore e del fegato sono materiali e grassi, e non han virtú diffusiva."[245]

Le critiche di Campanella si appuntano dunque su tre aspetti: 1) tutta l'anima (e anche l'ira e l'appetito) è dotata di sensi e quindi di capacità di conoscere; 2) la posizione di Galeno riducendo le anime a temperie non rende conto dell'origine della forza vivificatrice che è

[241] *Ibidem.*
[242] *Ivi*, pp. 56-7.
[243] *Ivi*, parte II, p. 59.
[244] *Ibidem.*
[245] *Ibidem.*

extraelementare, celeste (calore); della forza che contrasta come fuliggine tale forza celeste; della corporeità dello *spiritus* che è però per sua natura punto di incontro delle due dimensioni metafisiche; 3) privilegiando la temperie del cervello ed assimilandola alla luce, Galeno contraddice la sua impostazione materialistica, e stabilisce una incorporeità della temperie cerebrale che è inammissibile in forza della derivazione dagli elementi. Campanella combatte insomma su due fronti; per un lato egli è per l'origine celeste dell'anima e non per la sua derivazione dagli elementi; per l'altro gli elementi stessi sono forniti di senso e perciò nel loro punto di incontro (lo spirito) possono dar luogo ad uno scontro di possibilità, che, in forza della presenza della *mente* incorporata nello spirito, può originare nell'uomo la scelta e la creazione magica.

Nella polemica antigalenista sono evidenti gli aspetti magici e demonici nel contrasto tra luce e tenebra di cui l'anima è il luogo. Viene per altro accentuato quel momento di equilibrio tra le due forze in contrasto nel quale è la radice di ogni possibilità pratica. Complessivamente può dunque ritenersi che Campanella difenda nella sua giovanile operetta l'unità dell'anima nello *spiritus* corporeo, la sua origine *celeste*,[246] e la sua identificazione col calore. È l'innesto delle due ultime teorie

[246] È da sottolineare il fatto che la teoria dell'origine celeste dell'anima resta nel pensiero campanelliano equivalente al dualismo manicheo. Nella *quaestio* XXXIV si tratta del problema se sia giusto affermare che la prima mente abbia largito il senso a tutti gli elementi. Tutti i teologi privano gli elementi del senso e tuttavia vogliono che abbia ricreato la "*animationis virtus*" (*ivi*, p. 343) che rende possibile di produrre gli animali viventi. Dunque *giustamente* Origene fa con Pitagora la terra animata e "seppure molti Padri [...] abbiano seguito la opinione volgare o filosofica, tuttavia l'*Ecclesiaste* e la ragione e le tante esperienze mi convincono" (*ibidem*). La posizione intermedia è rappresentata da Gerolamo che pur negando che le cose animate siano particelle della divinità "*ut dicebant Manichaei*" (*ivi*, p. 344) non nega però il senso naturale proprio e l'appetito naturale. Le anime degli animali non sono "*ex substantia Dei*" (*ivi*, p. 346), come dicevano gli stoici facendone *particulae* di Dio, e Virgilio facendole derivare *ex mente universi*, ed i Manichei deducendole "*ex materiali Dei substantia*" (*ibidem*); dunque è necessario che gli elementi siano *senzienti* "*ex quibus sentiens anima derivetur*" (*ivi*, p. 347). Anche Virgilio del resto che pose la mente animante il mondo, soggiunge che gli animali "*ab illa mente quidem esse, sed tamen sensum habere a coelo et igne*:

> *Mens agitat molem et magno se corpore miscet*
> *unde hominum pedumque genus vitaeque animantum,*
> *igneus est olli vigor et caelestis origo*" (*ivi*, p. 348).

Nella *quaestio* XXXXVI è ripresentato il tema del *cervello* come principale membro dell'animale, colla volontà però di dimostrare che né il capo né il cuore sono il principio animatore, ma che questo sta nei vasi, e che tuttavia il cervello è più importante perché ivi abita e pensa, ed il cuore meno importante perché lo spirito ha nel cuore la sua

(a fondo stoicizzante e manicheo) nella prima, che dà all'uomo la possibilità della libertà. La libertà si basa infatti sulla possibilità di scelta che è offerta dallo spirito.[247] Si scioglie qui la contraddizione in cui anche Campanella sembrava avvolto tra la *corporeità* dello *spiritus* e la sua origine extramondana. Campanella vuole infatti sottolineare che

officina o cucina da cui si nutre. È ammessa una pugna tra l'anima immessa da Dio e la sensitiva comune cogli animali. Tuttavia in entrambe le anime "ponimus rationem, iram et appetitum" (*ivi*, p. 370); nell'anima immensa di Dio la ragione si definisce come *mente od intelletto*, l'ira come *fortitudo seu animositas*, e l'*appetitus* come *voluntas*, rispondendo alle tre primalità. Nello spirito corporeo invece resta l'appetito, l'ira e la ragione inferiore o stimativa come la definisce S. Tommaso. Tutti gli esseri animati che hanno memoria, hanno anche prudenza, in forza del sillogismo, per cui passano dal passato al futuro "*licet non ad Divina*" (*ivi*, p. 371); se infatti fossero mossi dal solo *istinto*, come la freccia, non sarebbero loro stati dati né memoria né appetito (*ibidem*). In conclusione sia gli animali che noi uomini sentiamo, giudichiamo, concepiamo ira, e desiderio, ma "*in illis ab obiectis et passionibus agi; in nobis vero etiam a Mente, cui dedit principatum regendi sensitivos affectus non tamen extinguendi...*" (*ibidem*). Alla fine della *Questio XXXVI* Campanella fa riferimento all'operetta del '93 "*Coetera spectantia ad hanc quaestionem habes in Apologia contra Galenistas, et haec luculentius*" (*ivi*, p. 376). La derivazione celeste dell'*anima* è dunque nel pensiero campanelliano un punto limite. In esso si innesta infatti anche un elemento di distacco che fa sí che l'animo umano non sia immediatamente determinato dal Dio-anima del mondo, come la freccia da colui che la lancia. La mediazione del *sensus rerum* permette di mantenere un rapporto colla origine celeste, ma insieme di giustificare una libertà estimativa della ragione.

[247] La teoria dell'unità dell'anima è anche nel *Prodromus*. La attenzione di questa operetta è concentrata (in relazione al nostro problema) sulla questione della capacità estimativa offerta dalle varie funzioni dell'animo in quanto tutte quante fornite di *sensus*. Il fatto che vi sia questa lotta tra l'ira e la ragione, non prova in alcun modo la loro radicale diversità e separazione. Se infatti cosí fosse la ragione si dovrebbe dividere in due anime. Quando infatti dubitiamo circa la scienza di qualcosa, spesso ci dividiamo in due opinioni e perciò dubitiamo. Quando l'anima vede due beni, e non sa quale sia il meglio, combatte con se stessa e sembra divenire duplice (*Prodromus*, cit., p. 74). Dalle cose sensibili, dice Campanella, non vengono al senso le forme ed i *simulacri*, ma *motus*, per cui tutte le sensazioni sono forme di *tactus* (*ivi*, p. 77). Divengono però sensibili solo le variazioni dei moti. Tutte le sensazioni che avvengono negli organi di senso, sono portate allo spirito cerebrale che le giudica tutte, distinguendo tra queste le *vires* che si presentano come buone e quelle cattive (*ivi*, p. 81). Aristotele ha perciò concluso nella teoria del *senso comune*; ma noi sosteniamo addirittura la teoria del *senso unico*, restando molteplici solo le sensazioni e gli organi di senso (*ibidem*). Di qui deriva la insistenza sulla unità dell'anima: a Campanella come a Galeno, l'anima *discurrens* e quella *sentiens* appaiono una sola anima; e cosí pure quella *intelligens*; quelle stesse cose infatti che il senso sente, l'intelletto intende, e la ragione argomenta, in modi diversi, che non variano tuttavia l'essenza. È falso dunque ciò che dice Aristotele che il senso è del particolare, e l'intelletto dello universale. Si conosce infatti insieme l'uomo e Callia; e la volpe e la pecora "*amicitiam et inimicitiam lupi persentiunt*" (*ivi*, p. 82). Senza organo corporeo non vi è né *intellectio* né *abstractio*. Ciò non significa (conclude Campanella riprendendo motivi telesiani) che non vi sia possibilità di passare all'animo immortale. Nessun fuoco infatti arde piú della sua fonte; ma l'anima intende il sole e la terra, e l'universo, poiché pensando è condotta all'infinito sopra il cielo. Dunque non dipende dal sole e dalla terra, che supera, ma da un'altra causa piú divina

proprio perché ogni forma materiale è dotata di *senso*, le scelte dell'anima sono rese possibili dalla presenza originaria della mente incorporata nello spirito.

Dello sforzo di riduzione di questa teoria in cui sono cosí largamente presenti motivi magici doveva, nel periodo romano, essere testimonianza quella *Defensio Telesianorum* o *Apologia pro philosophis Magnae Graeciae* che Campanella, carcerato da 15 mesi dal S. Uffizio, ebbe a produrre a metà del marzo 1595, come sua difesa conclusiva. A questo proposito osserva il Firpo che "non è facile spiegare per quale scopo e contro quali accuse avrebbe dovuto il C. difendere presso il Tribunale romano gli antichi filosofi d'Italia meridionale, mentre moltissime ragioni aveva di difendere i moderni filosofi di quella terra, cioè i telesiani, fra i quali egli stesso si annoverava e contro cui si volgevano la diffidenza e le censure dell'autorità ecclesiastica."[248] L'argo-

che è infinita" (*ibidem*). Se lo spirito sente ed intende è vano ritenere che vi sia una altra sostanza cioè l'intelletto. La stessa Mente è immessa da Dio per le opere del corpo e dello spirito, e per renderci capaci di felicità. Per questo vi è "*pugna inter ipsas*" (*ivi*, p. 83), e soccombendo la mente si danna, vincendo è premiata, come dice S. Paolo, e come dimostra il senso (*ibidem*). La *voluptas* è il *sensus mali*; il dolore è il *sensus boni*; a cui seguono gli altri affetti; e di qui derivano anche le virtú che in quanto "*magis conservant magis virtutes sunt*" (*ivi*, p. 86); ed i vizi che in quanto "*magis destruunt magis vitia dicuntur*" (*ibidem*). L'esposizione del *Prodromus* è dunque fortemente ancorata alla unità dell'anima, la teoria della immortalità viene difesa in termini puramente telesiani, al di fuori della teoria della primalità. Nell'*Epilogo Magno* la questione è ancora tratteggiata sullo stesso sfondo decisamente naturalistico. Dice infatti Campanella: "può l'immaginativa assai: ma dormendo piú, perché ogn'humore che ascende in testa move lo spirito animale in diverse guise" (*Epilogo Magno*, cit., p. 491), ed aggiunge che "avvengono li sogni anche dall'aëre, spirito comune onde si nutriscono et avvivano tutti gli animali, però ch'egli, è sensitivo e percipe tutte le passioni delle cose et le communica allo spirito coi quali è congiunto. Però antiveggono le pioggie et le guerre molti animali, perché si fanno i principij loro nell'aria, la quale commossa da questo viene a movere lo spirito animale, et cosí come porta le parole, porta l'altre passioni a noi. Ma gli huomini intenti ad altri pensieri non sentono queste passioni, et però non presentiscono i futuri effetti: ma i malinconici di spirito sottile et passibile assai, per lo che fuggono il consorto delli altri, ricevono piú facilmente le passioni dell'aëre e predicono quel che segue a loro" (*ivi*, pp. 492-93). Questa *aria* diviene poi veicolo di una superiore profezia: "È questo spirito mondiale consperso di tante sensationi passate, che può anchora nuove congetture imprimerci: et quando è caldo ci fa irati, quando è sereno allegri, quando turbato mesti. Et queste passioni passano sino alla mente immortale, libera di corrutione, in ciò siede arbitrio libero di volere et svolere, resistere o cedere a queste passioni che vengono dal cielo. Et in lei si fa la profetia soprannaturale per communicatione del primo senno, il quale è piú vicino a lei che non è l'aëre allo spirito" (*ivi*, p. 494). In questo secondo brano è invece fatto esplicito riferimento allo arbitrio umano in quanto libero di volere e non volere, di resistere o cedere a queste passioni che vengono dal cielo.

[248] Luigi Firpo, *Bibliografia*, cit., p. 180. Sullo stesso argomento ancora il Firpo: "non v'era nessuna ragione di difendere innanzi al tribunale romano gli antichi filosofi d'Italia

mento non sembra persuasivo; giacché uno degli scopi della difesa del Campanella è appunto quello di dimostrare che la soluzione derivata dalla antica filosofia della *Magna Grecia* era compatibile piú di quanto non lo fosse la filosofia aristotelica con una concezione generale della bontà della natura.

Tra le *Quaestiones Physiologicae* ve ne è una che si intitola *Apologeticon pro philosophis antiquis.*[249] Essa segue immediatamente un'altra *Quaestio* che tratta *De principe animalis membro in quo anima omnis insidet et partes corporis et functiones earum originem habent*[250] che riproduce il contenuto della giovanile *Apologia contra Galenistas.*[251] Nella nuova *Quaestio,* Campanella espone il resoconto aristotelico delle opinioni degli antichi; tutti gli antichi hanno creduto che l'anima fosse uno spirito tenue sparso per il corpo e risiedente nel cervello; tutti hanno stabilito che l'anima era fatta di atomi o di numeri; coloro che poi l'avevano riportata all'acqua, all'aria o ad un composto di queste cose, avevano motivato questa attribuzione colla "tenuità e modificabilità."[252] Per incorporeo deve dunque intendersi il tenue; ed infatti il fuoco per Eraclito, e gli atomi per Democrito, l'aria per Diogene, e l'acqua per Talete, sono entità incorporee, da cui ciascuno di essi aveva costituito l'anima. Ciascuno di questi filosofi secondo l'esperienza di Aristotele, ha teso ad attenuare la corporeità. Anche gli epicurei che costituiscono l'anima di atomi insensati, riferiscono il senso ai medesimi princípî non sensibili, cosí come da cose non colorate fanno i colori. Tutti poi danno sussistenza allo spirito; includono l'anima nel corpo, non la inducono come affezione e forma[253] come fa Aristotele. Perciò concordiamo di piú colle sacre scritture, le quali per prime enunciano che gli spiriti escono dai corpi.[254] È proprio dello spirito animale scorrer via come il fiume d'acqua, dice Tecuite dinanzi a Davide; e parlando della morte la attribuisce allo spirito mortale, non alla mente perenne. Ugualmente Platone ammonisce che lo spirito esala poco a poco e che nella vecchiaia la morte è gioconda. Aristotele invece in nessun modo può ammettere la uscita dell'anima ma deve sostenere che si corrompe

meridionale, mentre molte e gravi se ne imponevano per difendere gli attuali filosofi di quelle terre, cioè i telesiani" (Luigi Firpo, *I Processi campanelliani,* cit., p. 36).

[249] È la *Quaestio XXXVII,* a p. 376 delle *Disputationes,* cit.

[250] *Ivi,* p. 363.

[251] *Ivi,* p. 376.

[252] *Ivi,* p. 377.

[253] *Ibidem.*

[254] "*Auferes, ait David, spiritum eorum et deficient. Et Moyses effundi cum sanguine dixit: non secus ac Virgilius, rubram animam cum sanguine fudit*" (*ibidem*).

col corpo, come la forma dell'acqua, o della pietra. Per quel che ci riguarda, conclude Campanella, noi siamo d'accordo colle sacre scritture, coi filosofi e coi poeti che sostengono che l'anima si allontana nell'aria e svanisce.[255] Citando diversi autori che fanno l'anima corporea (Agostino, Origene, Crisostomo, Ambrogio, Gregorio Nisseno, Lattanzio che "idem statuit disputans de Anima cum Varrone"),[256] Campanella sostiene che è di gran lunga preferibile ammettere la corporeità dell'anima, e farne una *armonia* piuttosto che dire che si tratta di atto di un corpo organico. Nel primo caso infatti si rende in qualche modo conto dei fenomeni, e si pongono le premesse della medicina; nel secondo apprendiamo "non nisi quod in tali subiecto sit..."[257] E se Aristotele non può assegnare ragione delle operazioni dell'anima, tanto meno potrà dirci "in qual modo l'atto insensibile di un corpo fatto di elementi senta ed intenda fuori del corpo."[258] Piú sotto Campanella dichiara preferibile la soluzione di Platone a quella di Aristotele; presenta l'intelletto di Crizia derivante da Mosè come "piú vero di quello di Aristotele"[259]; difende l'intelletto di Anassagora, giacché questi "dà a ciascun animale la sua anima peculiare diversa dall'intelletto"[260]; sostiene infine che è empia la soluzione di Aristotele per cui in tutti gli uomini non è presente l'intelletto; in tutti invece esso è presente, ma alcuni uomini non lo seguono e seguono il senso "per cattiva abitudine o disposizione."[261]

[255] "*nos in auram abire et evanescere cum sacris litteris et Philosophis et Poetis consentimus*" (*ivi*, p. 378). Pressoché le stesse parole nelle testimonianze del processo "et che morendo non c'è piú niente perché l'anima era un spirito o sia cosa fugace" (L. Amabile, *Tommaso Campanella*, cit., vol. III, p. 241).

[256] *Ibidem*.

[257] *Ibidem*.

[258] *Ibidem*.

[259] *Ivi*, p. 379.

[260] *Ibidem*.

[261] *Ibidem*. Inoltre i *veteres* assegnano la causa della diversità alle formazioni delle diverse specie animali, che sono in grado di partecipare in vario modo della stessa anima del Mondo, o del senso delle cose. Codesti filosofi, e specialmente gli stoici, almeno insegnano, donde derivi l'anima, e come sia una particella dell'aria divina, ingannati in ciò dalla tradizione non bene intesa che Dio abbia immesso lo *spiriculum vitae* dalla sua sostanza, e credono lo stesso per tutti gli animali, in quanto tutti respirano in qualche modo. Ma Aristotele non insegna per niente donde vengano le anime, né per qual ragione gli elementi nei misti non ricevano una forma tale che sia anima; né donde derivi una divinità tanto grande. Ancora Aristotele non può spiegare la causa del moto e del senso; ed infatti è necessario che il moto sia dato da qualcosa non dipendente dal corpo, e mobile per sé. Inoltre donde deriva questa potenza non dipendente dal corpo né dagli elementi? Perciò Aristotele non solo è alieno dal senso delle sacre scritture, ma non è neppure capace di rendere ragione della sua posizione. I piú antichi invece ed i nostri almeno assegnano qualcosa di vero o di verisimile, come nota S. Giustino (*ibidem*).

L'andamento della *Quaestio*; il fatto che non vi sia cenno a teorie campanelliane piú mature, fanno pensare ad un rapporto colla piú antica operetta campanelliana. Nel complesso è ancora fortemente accentuata la tematica stoicizzante dell'*anima* come *spiraculum*, e gli aspetti di critica a questa teoria sono solo accennati e non svolti. Per altro, residui delle teorie magiche cui Campanella aveva aderito, sono utilizzati per mettere allo scoperto l'ateismo di Aristotele. Nella giovanile operetta apologetica lo sforzo di riportare l'origine extra-celeste dell'anima entro l'ortodossia, deve avere fatto leva sul tema della autonomia della mente, la cui scaturigine iniziale è però, se si tiene presente il reale sviluppo del pensiero campanelliano, in stretta dipendenza della libertà magica. Resta per altro da vedere se e come la teoria stoicizzante dell'anima come *spiraculum* (che nel fondo implica il suo dissolversi dopo la morte) possa conciliarsi colla concezione campanelliana della natura buona.

5. *La prima proposta pratica*

Abbiamo, nelle pagine che precedono, sottolineato il sorgere del tema della libertà, e le prospettive che esso apre all'azione. Gli elementi ivi raccolti non sono però ancora sufficienti a spiegare il sorgere dell'azione pratica. Per caratterizzare l'azione non basta infatti la scoperta della *libertà*, occorre anche la indicazione dei suoi limiti, e quindi delle concrete possibilità che essa offre.

Per quanto riguarda questo problema del limite, esso va senz'altro riportato alla resistenza che viene opposta dal sensibile, dal fuliginoso, alla penetrazione del celeste, del divino, del volontario. Il dualismo risulta presente anche nella sfera pratica. In generale il rapporto freddo-caldo è utilizzato secondo schemi di questo tipo: gli olandesi sono "una nazione fruttuosa, sí, ma libera ed indomabile; l'aria appresso di loro è fredda, nella quale il caldo naturale dal suo predominio è oppresso, in maniera che non può esercitare le sue operazioni vitali. Sono eglino disposti di persona, arditi nell'imprese, pieni di sangue, coraggiosi nell'azioni, gagliardi di vita, pronti e spiritosi negli affari del mondo, inclinati piú alla mensa che al letto..."[262] È questa loro natura che ha favorito la ribellione dei Paesi Bassi per due motivi: "il

[262] T. Campanella, *Discorsi ai Principi d'Italia*, p. 67.

primo, per sottrarsi dal giogo della Chiesa Romana, la quale comanda astinenze, digiuno, castità e cose simili, che impediscono i piaceri e la buona cera; essendo eglino facili a lasciarsi trasportare dai loro affetti, non fu difficile cosa a spingerli a questa libertà di vivere; qui è proceduto che eglino, senza pensarvi, abbiano abbracciato la dottrina di Lutero e di Calvino i quali insegnano che l'uomo non ha libertà di volere il bene o il male, ma che Iddio operi nell'uomo e l'uno e l'altro, e perciò facilmente si persuadono non consistere in loro arbitrio il bene o il puttaneggiare. Il secondo caso, perché eglino sotto questa coperta si sottraggono non solo dall'obbedienza del Papa, ma dalla superiorità de' 'principi,' la quale stimano con quella essere necessariamente congiunta, in modo che, avendo conseguita la libertà di coscienza, conseguono anco libertà di comando, non riconoscendo piú superiorità alcuna spirituale o temporale."[263]

Dalla conoscenza di questa condizione del paese si ricavano e si prevedono le regole di comportamento. Diventa cioè possibile prevedere che "la briglia dell'Inquisizione 'non sarà' ricevuta, né 'l suono di gabella da loro inteso."[264] Il principio teorico della simpatia-antipatia diviene uno strumento di previsione pratico: "il fiammengo è di color venusto, di statura grande, di costume libero, bevone di buon tempo, poco discreto e poco paziente, di natura sanguigna e liberale; lo spagnolo al contrario è di color tetro, di statura piccolo, di costumi iracondo, parco, altiero, obbediente, paziente, discreto, di natura malinconica, sordido ed avaro [...] Ora che oltre l'antipatia naturale, si sono anche tolte di mezzo la religione e 'l comando, ovvero superiorità di un medesimo principe, s'odiano tra di loro d'odio implacabile..."[265] L'errore degli spagnoli si ricava dal loro tentativo di contrastare integralmente le condizioni sfavorevoli senza tentare di insinuarsi nella diversità dei popoli e delle città fiamminghi. Non può essere che fallimento una impresa in cui "lo spagnolo, va ad assaltare il nemico nel suo paese, ove la terra, l'aria e 'l cielo, e la temperie di tutti gli elementi, sí come favoriscono agli abitatori, cosí contrastano a' Spagnoli."[266] Di qui il consiglio che non avendo potuto "opprimere gli olandesi nel principio de' rumori" convenga "oggi intricarli in guerre forestiere."[267] Nel complesso si tratta non solo di machiavellismo, ma di una autentica

[263] *Ivi*, pp. 68-9.
[264] *Ivi*, p. 71.
[265] *Ivi*, p. 73.
[266] *Ivi*, p. 77.
[267] *Ivi*, p. 79.

traduzione del pensiero di Machiavelli nell'ambito di una teoria naturalistica. Non vi è un diritto di natura che si sovrapponga alle forze in lotta. I comportamenti sono dedotti dalle indoli che Campanella crede sia la *natura* ad imporre ai vari popoli, nonché dallo intrecciarsi delle circostanze. L'azione umana avrà la possibilità di inserirsi nella varietà e contraddittorietà delle influenze, per trarre vantaggio dal seguito delle circostanze.

Considerazioni e riflessioni analoghe possono trarsi da un'altra operetta che Campanella compose nel periodo romano. Si tratta del *Dialogo politico contro Luterani e Calvinisti e altri eretici*,[268] dove si giudica che gli abitanti del settentrione "hanno li spiriti sopiti dentro e uniti sproporzionatamente per il freddo [...] onde viene impedito loro il discorso, e cresciuta la forza impetuosa."[269] I settentrionali per questa medesima ragione amano sfrenatamente la libertà, ed hanno "molta fierezza e poca scienza,"[270] mentre gli orientali e i meridionali "per essere esausti dal caldo, sottili di spirito e deboli di busto, e però timidi e adulatori, sempre vivono soggetti a' principi a' quali niuno rivegge il conto."[271]

Deve dunque ritenersi che la costrizione del caldo e del freddo determina i caratteri e permette solo un modo di operare interno alla *fortuna*? Vedremo piú oltre che la questione non sta in questi termini. Per ora non possiamo che prendere atto della determinazione. Essa è ancora piú profonda di quanto non appaia alla luce dei riferimenti precedenti. In un passo dei *Discorsi ai Principi d'Italia* Campanella afferma infatti "che la vicenda delle cose è necessaria e tutte hanno principio, mezzo e fine. Se sempre Roma era padrona del mondo, Francia e Alemagna e Spagna seriano state in perpetuo senza gloria e gli Arabi e Turchi non avrian fatto il loro corso fatale *ab aeterno* da Dio ordinato e mostrato nelli profeti e nelle stelle e nell'ordine della giustizia divina, che a tutti concede regno ed esalta gli altri in pena delli abusanti delle grazie sue."[272] Da questa premessa Campanella ricava la conseguenza che "non ci è tempo per noi di ricuperar imperio, che 'l circolo dell'umane cose nol comporta, e perciò bisogna attaccarsi a quel partito che per migliore o per manco male il fato ne appresenta."[273]

[268] Lo si veda anche se in edizione assai scorretta in *Apologia di Galileo*, Lanciano, 1911.
[269] *Ivi*, p. 90.
[270] *Ivi*, p. 91.
[271] *Ibidem*.
[272] *Discorsi ai Principi d'Italia*, cit., p. 93.
[273] *Ibidem*.

Si tratta della traduzione pratica di quel principio della ripetizione espresso in sede cosmologica col motto di Salomone: *Quid est quod factum fuit, ipsum futurum est*, e che traduce a sua volta la concezione empedoclea delle catastrofi e dei ritorni.

Vale la pena di soffermarci un istante sulla incidenza che questa teoria dimostra di avere su tutto il pensiero campanelliano ed in particolare sull'esperienza profetica ed astrologica. Negli *Articuli Prophetales*, in un capitoletto che è intitolato: *Clavis mirabilis ad reserandas prophetias divinas in scripturis sanctis latentes et naturales in eventibus rerum*,[274] Campanella sostiene che come in qualsivoglia anno solare ritornano stagioni simili come l'estate, l'inverno, la primavera e l'autunno, ed in tali stagioni la terra produce dei frutti simili ai frutti degli anni passati, come l'uva in autunno, ed in primavera i pomi; come ogni otto anni ritornano simili movimenti di mare e di venti; come il circolo della luna procede quasi in 30 giorni, ed i corsi dei pianeti anche se hanno periodi piú lunghi impongono ai tempi piú lunghi vicende simili; come periodi simili di grandi congiunzioni avvengono quasi in 200 e sempre regolarmente tornano in 800, mentre la tardità e velocità delle anomalie in 1717 anni, ed i ritorni degli absidi in molto piú, ed ancora di piú le regressioni dei solstizi e degli equinozi per tutto lo Zodiaco; cosí anche nel genere umano i singoli non solo hanno i loro "reditus" simili a quelli di coloro che sono morti, ma in modo simile anche nascono e muoiono le monarchie, i regni e le repubbliche. Perciò, conclude Campanella, Salomone disse nel primo della Ecclesiaste "Quid est quod factum est, nisi quod futurum est." E in Sap. 8 conosce il passato e valuta giustamente il futuro dal simile.[275]

Ugualmente non deve ritenersi una violenta contorsione di senso la argomentazione teologica per figure, perché da ciò che è accaduto alla repubblica ebraica è possibile investigare gli eventi della repubblica dei cristiani. Infatti anche i politici fanno lo stesso ("nam et politici idem faciunt in studiis suis"),[276] e gli oratori per persuadere, mentre la ragione naturale della simiglianza muove anche i Teologi.[277]

La profezia si giustifica cosí attraverso la ripetizione che ha a sua volta una piú o meno scoperta base astrologica. Possiamo considerare questo tema della ripetizione in rapporto colla azione umana un punto fermo del pensiero campanelliano. La tecnica della profezia riguarda

[274] *Articuli Prophetales*, Ms. Casanatense, Cod. 1587, p. 291.
[275] *Ivi*, p. 292.
[276] *Ivi*, p. 293.
[277] *Ibidem*.

in generale i due fatti che seguono: 1) una particolare sensibilità ricettiva rispetto al mondo che ci circonda anche nei suoi aspetti misteriosi (simpatia-antipatia); 2) una capacità di riportare tali fatti ai loro precedenti in un quadro che implica la loro ripetizione e la sostanziale costanza della natura umana e del corso degli eventi. Che l'origine di una tale teoria sia non profetica ma astrologica risulta dalla esplicita credenza campanelliana nelle congiunzioni astrali. Al suo scolaro Gagliardo, Campanella infatti insegna che i secoli "ogni quattro cento anni si renovavano, facendo nova coniuncione"[278]; e nel *Del senso delle cose* sostiene che "le congiunzioni magne in questi Trigoni durano duecento anni, e ogni tanto tempo mutano; si finiscono tutte in ottocento e significano gran novità."[279] Il quadro complessivo della riflessione politica, profetica ed astrologica del Campanella, ci conferma cosí la influenza del pensiero del Machiavelli (sostenitore anch'egli della teoria dei cicli) mediata dallo studio della astrologia del Cardano. Non siamo probabilmente lontani dal vero se noi riferiamo questo tipo di atteggiamento profetico direttamente allo empedoclismo e pitagorismo campanelliano. Non a caso ad Empedocle è attribuita la teoria dei mondi *pluries facti*, ed a Lucrezio ed Epicuro, quella dei mondi morienti e rinascenti. Certo la teoria materialistica risulta ancora alla base delle testimonianze della *Congiura* connesse ad una interpretazione politica della religione e nell'*Epilogo Magno* è ricordato che "né adesso né mai il sole li pianeti et la terra et quanto v'è nella statua potranno mutar via, corso, qualità et essere, finché ogni cosa sarà stata fatta et finirà il tutto per il bene dal primo Senno intesa."[280] Un naturalismo fortemente intinto di machiavellismo traversa dunque tutto il pensiero di Campanella imponendo la tematica della ripetizione.

In questo quadro la esperienza *estatica*, l'elevazione all'anima del mondo, la decifrazione del senso della profezia in rapporto al corso del mondo, significano una capacità di affacciarsi al *principio* della *ripetizione*. Si tratta di esperienze che permettono alla *mente* di *risalire indietro* magicamente alla fonte dell'essere. Ma sia perché l'uomo

[278] Luigi Amabile, *Fra Tommaso Campanella, ecc.*, cit., p. 588.
[279] *Del senso, ecc.*, cit., p. 319.
[280] Analogo concetto negli *Aforismi politici* a cura di Luigi Firpo, Torino, 1941, ove si legge: "si finirà il mondano imperio quando ogni stato sarà cambiato in ogni stato, et ogni setta in ogni setta, et ogni opinione in ogni opinione; e si finirà il mondo quando ogni cosa sarà stata fatta ogni cosa nelle mutabili, e gli numeri mortali saranno trasferiti o vinti dagli eterni" (*ivi*, p. 122). Non vi è dubbio che questa dimensione ciclica stoicizzante e deterministica contrasta colla libertà dell'arbitrio. La antinomia per altro sarà affrontata da noi piú sotto.

è costretto a confessare di non sapere perfettamente che cosa sia questo principio, che cosa significhi creare o conservare, e può saperlo solo in parte ed imperfettamente[281]; sia perché punto di partenza del sapere resta sempre la testimonianza sensibile ed il quadro astrologico è difficilmente accertabile, questo ritorno al principio, anche se magicamente atteggiato, non assorbe per intero la determinazione. Esso corrisponde esattamente a quel punto fermo del pensiero campanelliano per il quale la *astrologia* mantiene una sua *verità* oggettiva; gli astri cioè operano effettivamente e determinano il corso umano nel senso della ripetizione. Attraverso la *profezia* (o la reinterpretazione attuale delle profezie passate) l'uomo ha colto un punto nodale della determinazione che sta a base della stessa trasmissione e reazione del caldo e del freddo, mentre il gioco della fortuna rivela al suo interno l'esistenza del fato.[282]

Ma con ciò ha l'uomo interamente esaurito le sue possibilità? Il contatto colla *anima del mondo* significa dunque solo lo approfondimento della fatalità della determinazione? E la tecnica profetica è solo un sostituto della indecifrabile (o pericolosa) determinazione astrologica? Certo le risposte a queste ultime domande accantonano per ora il problema (sopra affacciato) della possibilità o meno del riassorbimento *integrale* della determinazione. Non si pongono cioè il problema del *circolo* delle cose umane, e se esso possa essere scientificamente o magicamente dominato dall'uomo. L'ambito problematico è per ora piú ristretto, e si può definire in questi termini: fino a qual punto la determinazione sarebbe riassorbibile entro una consapevole prassi umana, che implicasse un uso controllato della scienza, della politica, della religione? Campanella crede di poter rispondere che non solo è possibile all'uomo prevedere le influenze astrali (egli propone una astrologia che si leghi alla cosmografia che sia quindi in grado di evitare l'errore

[281] *Metaphysica*, cit., parte I, p. 86.

[282] L'intero resoconto profetico appare cosí come sostitutivo di un discorso astrologico. A questo proposito è da sottolineare ciò che Campanella dice nella *Monarchia di Spagna* degli *Angeli* dei diversi popoli. Il seguente passo è rivelatore delle reali intenzioni campanelliane: "dove piú Angioli sono piú possono argomentare sí che dico, per intelligenza dello scrittore che quando Dio parla bene, o male di un Imperio non si deve di quel solo intendere, ma di tutti i successori e Muttatori di quello, altrimenti Dio non haveria dato la notizia d'ogni cosa futura alla Chiesa sua per i Profeti (cosa inconveniente) onde dalle Stelle, e da altre cause bisognerebbe investigare, il che essendo prohibito per la sua providenza dal Papa, bisogna credere che ogni cosa sia provista. Dunque quando parla del Imperio Babilonio s'intende del Persiano, Greco e Romano, succedenti a quello. Però S. Pietro e S. Giovanni chiamano Roma Babilonia, e quel che dice di Gierosolima e del Regno Hebraico, s'intende della Chiesa di Roma..." (*Discorso sopra la Monarchia di Spagna*, Bibl. Ap. Vaticana Barb. Lat. 5198, p. 9). La proibizione astrologica rende necessario di descrivere in termini profetici il circolo delle cose.

di riferire ad altri paesi e popoli determinazioni che sono valide solo per un paese e per un popolo), ma che è possibile mettere sotto controllo la totalità delle influenze possibili per costruire una società che, basandosi sulla ragione e sulla scienza, sia in grado di controllare l'esito delle influenze. Certo questa costruzione umana non potrà interamente evitare la determinazione nel secondo senso sopra chiarito, ma essa potrà fornire le risposte praticamente operanti alla determinazione intesa nel primo significato e parzialmente anche per il secondo.

La domanda da porsi è ora la seguente: in quale misura le opere giovanili possono darci testimonianza di questo incontro tra la *resistenza sensibile* e la *volontà umana di costruire*? A che punto di maturazione era giunto nella direzione della costruzione volontaria il pensiero campanelliano? Era già egli convinto della soluzione comunistica, quando nel periodo padovano scrive la *Monarchia Christianorum*?

La prima apparizione nel mondo campanelliano di interessi politici o di riforma religiosa (distinti almeno in apparenza da quello magico di cui già ci siamo occupati) è da ricercarsi nel periodo padovano. Di essi c'è traccia almeno in alcune delle accuse che vengono formulate durante il terzo processo. Gli addebiti erano, come noto, i seguenti: 1) avere scritto il libretto *De Tribus impostoribus*, 2) aver disputato "de fide" con un giudaizzante, 3) essere autore di un empio scritto contro Cristo, 4) possedere un libro di geomanzia, 5) disapprovare il reggimento e la dottrina della Chiesa, 6) sostenere opinioni democritee.[283] Giustamente ricorda il Firpo che "all'accusa di disapprovare lo stato ecclesiastico e le sue dottrine Campanella rispose producendo quell'opera *De Monarchia Christianorum* e probabilmente l'altra *De regimine ecclesiae* che sono state composte a Padova nella seconda metà del 1593, quasi certamente in carcere, appunto per valersene nell'istituito processo."[284] Non può porsi in dubbio per altro che le opere riproducessero in un ambito di idee che Campanella si sforzava di presentare come ortodosso, critiche cui il nostro si era in precedenza impegnato.

Ritorneremo piú sotto sul problema di queste opere; ciò che vogliamo mettere ora in problema è la giustificazione e collocazione teoriche dell'attività pratica nell'ambito dello *spiritus*. La conoscenza di questo passaggio sarebbe certo facilitata dalla possibilità di disporre dell'opera fondamentale della giovinezza del Campanella: *La monarchia dei Cri-*

[283] Si veda per tutto ciò il citato lavoro di Luigi Firpo, *I processi campanelliani in una ricostruzione unitaria*, cit., p. 24.
[284] *Ivi*, p. 25.

stiani. Sono note le circostanze della composizione dell'opera.[285] Esse autorizzano a pensare che sia stata data nella stesura di questa opera del Campanella una larga parte ai motivi occasionali. Tuttavia le concessioni che Campanella fa alle circostanze nel corso della sua difficile vita non riescono quasi mai a nascondere la serietà dei problemi che stanno alla base delle sue meditazioni. Poiché il suo atteggiamento è sempre *autoapologetico*, volto cioè a sostenere il nucleo originario della sue elaborazioni, potrà essere utile ricostruire i temi principali della *Monarchia dei Cristiani*.

In riferimento a quest'ultima opera si legge negli *Articuli Prophetales* che le guerre, la miseria, le frodi, l'amore profano e gli altri mali che sono stati seminati sui figli di Adamo non sono "a natura,"[286] e che tuttavia non possono essere aboliti perché "regnano nel mondo molti Principi e sette diverse."[287] Dunque bisogna sottomettersi ad una sola legge ottima, come è dimostrato nella Monarchia del Messia e del Cristianesimo. In queste opere, mostrai, dice Campanella, i rimedi necessari "e soprattutto la sapienza e l'amore comune ed insieme ho mostrato l'errore di Aristotele che dice che il mondo non può essere retto da uno solo, perché (egli dice) il Re è l'anima del Regno e non può il timore di lui effondersi per tutto l'orbe. Io ho detto che ciò è vero sotto la natura corrotta, non per quella restaurata sotto un'unica fede. Non è neppure vero che il Regno sia l'anima perché invece l'anima è la religione."[288] La unicità della religione sarà a sua volta resa possibile dal ritorno al comunismo evangelico.[289]

Che i temi suddetti fossero al centro della *Monarchia Christianorum* è confermato da altri rimandi del Campanella. Noi possiamo per altro

[285] Ancora colle parole del Firpo: "Fu scritta in Padova nelle carceri del S. Uffizio, tra il settembre ed il dicembre del 1593, ed è quindi strettamente collegata col *De regimine ecclesiae* composto nel medesimo tempo e che altro non era se non la raccolta dei suggerimenti pratici destinati a realizzare storicamente quell'ordinamento politico universale di cui in questa *Monarchia* erano esposti i fondamentali ideali. Movente del tutto contingente alla stesura di entrambi gli scritti furono le gravi preoccupazioni dell'incombente processo, in cui il C. era accusato, fra l'altro di disapprovare le dottrine ed il reggimento della Chiesa. Egli volle dimostrare invece che, lungi dal censurare il regime ecclesiastico, si augurava che esso si estendesse su tutta la terra: come più volte gli accadde, anche in questo caso lo Stilese dimenticò tosto il movente occasionale e fece della dottrina esposta in questo trattato il vero caposaldo di tutto il suo pensiero politico, e tenterà poi sempre di conciliare il concetto particolaristico della *Città del Sole* col concetto universale della *Monarchia Cristiana*" (*Bibliografia*, cit., p. 177).

[286] *Articuli Prophetales*, cit., p. 371.

[287] "*multi Principes in mundo regnant, et sectae diversae*" (*ibidem*).

[288] *Ibidem*.

[289] "*Christiani omnes in communi vivebant*" (*ivi*, p. 373).

distinguere in quest'opera due filoni fondamentali. Il primo riguarda le motivazioni politiche in nesso alla tirannia dei principi. Questo gruppo di motivi sollecita la religione a costituire come una barriera al potere dei *principi*, i quali lasciati a sé (cioè abbandonati alla mera determinazione naturale dei loro istinti) si spremerebbero in una guerra di tutti contro tutti. Per questo aspetto Campanella sostiene la necessità di un superiore potere politico di origine religiosa tale che "la maggioranza del Papa giovi ai Principi cristiani temporali di signoria, perché agguaglia le loro differenze et è arbitro della pace e guerra giusta, et inclina con l'arme alla parte che ha ragione, et astringe a cedere chi ha il torto e gli unisce contra i nemici del Cristianesimo, e gli disunisce dagli nemici, e contra i buoni e tristi regnatori accomoda le cose loro e del cristianesimo..."[290] Deriva da ciò che "non può spremere le sue voglia nessun principe che viva sotto una religione la quale ha il sommo sacerdote armato, che tenga maggioranza sopra lui. Però nessun re cristiano ha potuto mai sostenere la *Monarchia di tutta* la cristianità in sé solo, perché il Papa gli è sopra et acconcia e guasta i suoi disegni. Ma la Monarchia Ebrea ha tenuto un re solo, e la Saracena ancora, perché non avea capo sacerdotale armato sopra sé; e cosí il re della China e del Giappone è un Monarca. Dunque la monarchia cristiana va declinando sempre piú finché arriva in man del Papa, ut alibi."[291]

Su questo stesso piano Campanella si affanna ad offrire suggerimenti di organizzazione politica. Per questo propone un senato di principi cristiani ed in esso fa consistere "l'unione e sicurtà del Cristianesimo, e la gloria del Papato, e la certezza d'ogni principe, che quando fa la guerra contro Infedeli non sarà disturbato in casa da' cattolici, e l'imprese cristiane sempre si faciliteranno; altrimenti stiamo in pericolo evidentissimo di perder quanto tenemo ora, il che con lunghi discorsi e prove mostrai nel libro *Della Monarchia di Cristiani* e donai altri ricordi che questo, cioè di metter in comune ed in mano del Papa le loro forze — ma questo punto è difficile avverarlo — e dissi ancora come, andando a guerra comune, si hanno a fare le divisioni e che nullo lasci l'altri nell'impresa affinché tutti abbiano la lor porzione del paese..."[292]

[290] *Aforismi politici*, cit., pp. 119-20.

[291] *Ivi*, pp. 120-21.

[292] *Ivi*, p. 162. Sul tema del rapporto tra principi e papato si era soffermato nel primo libro della *Monarchia Christianorum* come risulta dal proemio della *Monarchia Messiae* a cura di Luigi Firpo, Torino, 1960, p. 3, ove è detto che ciò che era scritto nel primo libro della monarchia dei cristiani ai principi "*pro communi bono polytice scripse-*

Il secondo ordine di motivi investe invece il problema di una trasformazione sociale che sia direttamente operata dalla religione, non solo attraverso il controllo sui principi ma attraverso la instaurazione del comunismo e di una religione vera. Quando, ci dice Campanella, "saranno mutate tutte le sette e religioni e i modi delli principati e dell'altre comunità, necessariamente si verrà alla prima signoria naturale divina che regni un re sacerdote solo, con il senato di ottimati, eletto da gl'ottimi e dal loro numero, come istituí Dio, e come io disputai nella *Monarchia Christiana*, che converrà essere per la profezia e per lo circolo delle cose arrivate al primo stato innocente naturale. Et indi al cielo beato trasferendoci il Giudice dell'ultima appellazione, che i Cristiani meglio degl'altri predicono, se ben tutte a questo alquanto accordano le nazioni."[293]

ramus" (*ivi*, p. 3). Secondo la *Monarchia dei Cristiani* "un principato d'un buono è sempre megliore che di molti o tutti buoni. Ma d'un malo è peggiore che di molti o tutti mali; ma dura meno. E però si deve sempre piú desiderare la malizia d'uno, che di tutti o molti" (*Aforismi*, cit., p. 98), con finale commento: "*Vide Monarchiam Christianorum de hoc contra Aristotelem.*" Una citazione della *Monarchia Christianorum* è in questo passo ove Campanella affronta la questione della legge e la definisce attraverso "il consenso della ragione commune di tutti, scritto e promulgato per il bene commune e conformato alla ragione eterna. Però," continua Campanella, "non deono fare legge se non tutti insieme quei del commune, overo solo i sapientissimi con autorità divina, come Moisè, o coloro ai quali è dalla moltitudine commesso questo officio, come Solone e Licurgo e Numa Pompilio, o quelli che da Dio e dalla moltitudine sono autorizzati, come il Papa. *Altrove* dissi di Macomet e Minos, che finsero essere autorizzati da Dio a guisa di Mosè come simie" (*ivi*, pp. 100-01).

[293] *Ivi*, p. 122. All'*Aforisma* 110 è citata ancora la *Monarchia Cristiana* per il consiglio che sia celibe "lo regnatore" o addirittura per non essere da' nipoti stimolato "senza sapere la sua genealogia" (*ivi*, p. 127). Ancora nei *Discorsi ai Principi d'Italia* Campanella ripresentava dalla *Monarchia Cristiana* il tema dell'unità: "Fu senza dubbio promesso ad Abramo, che nel suo seme si benediranno tutte le genti e che, quella maledizione che ha diviso li principati umani e religioni e sette dal che nascono le guerre, carestie, pestilenze e perdita del genere umano nelli animi e corpi, secondo scrissi nel libro *Della monarchia cristiana* dovendosi togliere, è necessario che tutto il mondo s'unisca sotto una religione ed un principato felice, in cui si viva come nel secolo aureo, cessando la causa e li effetti dei predetti mali; e però S. Paulo espone che fu promesso ad Abramo, *ut heres esset mundi*, e questo s'intende adempirsi nel regno del Messia, *quem Deus costituit heredem universorum*" (CAMPANELLA, *Discorsi ai Principi d'Italia*, cit., p. 128). Altre citazioni dello stesso testo riguardano la profezia che "l'impero occidentale e la Chiesa Romana andarono in mano del Turco per necessaria ragione di Stato, e per figura teologica, e per naturale simiglianza, *quod de similibus simile judicium*: ed in questo credono pur li politici" (*ivi*, p. 112). Ed ancora su Veneziani e turchi (*ivi*, p. 109). Ancora nell'*Atheismus* Campanella *sostiene* che tutto ciò che facciamo "*contra concilia Christiana*" deriva da qualche depravazione ereditaria della natura, per cui "*sicut peccare est contra naturam, virtuose autem vivere est secundum naturam*" (T. CAMPANELLA, *Atheismus Thiumphatus*, Roma, MDCXXX, p. 79). Il fermento cristiano convertirà perciò lo stato corrotto "*ob fraternitatem, prudentiam, et charitatem*" (*ibidem*). Che ciò sia possibile, fu dimostrato altrove ove fu detto "*illo forsan in tempore Prophe-*

Siamo qui di fronte al problema della instaurazione di un ordine politico e sociale radicalmente nuovi. Esso è visto però come imposto attraverso la religione. Il controllo sociale proposto dalla *Monarchia dei Cristiani* ha una radice diversa da quella della determinazione attraverso il caldo ed il freddo, o la ripetizione astrale. Esso potrebbe in ipotesi mantenersi (colla dovuta variazione) in tutte le condizioni di determinazione. È infatti frutto di un atteggiamento umano che non si abbandona alla *casualità*, ma che si appoggia sulla ragione, e quindi che esprime le sue capacità *magico-creative* anche se entro un contesto in cui ovviamente si deve tenere di conto delle condizioni determinanti. Non per niente Campanella è profondamente convinto che "la piú grande azione magica dell'uomo è dare leggi agli uomini."[294]

Un discorso analogo a quello fatto per la *Monarchia dei Cristiani* dovrebbe potersi fare per l'altra opera apologetica del Campanella quella intitolata *Parole universali del Governo ecclesiastico per fare una greggia et un Pastore. Secreto al Papa solo.*[295] Il testo di un riassunto dell'opera si apre con un capitolo primo intitolato *Proemio e compendio*

tae promittunt Mundo Remp. stabilem, faelicem, sine bello: et fame et peste et haeresi: ac saeculum aureum; in quo sane (sicut optantes rogamus in oratione Christiana) fiet voluntas Dei in terra sicut in coelo" (*ibidem*). Ancora si riferisce alla *Monarchia dei Cristiani* una citazione della *Monarchia di Spagna*: scrive Campanella che gli Spagnoli abbatterono "l'impero turchesco come hebbe vinto Alessandro il Persiano, e Roma il Cartaginese, il qual Imperio Turco per li peccati de' Christiani ha prevaluto, e l'Angelo ancora prevale, perché mentre discordano l'Imperiali con li popoli, i Francesi, l'Inglesi, l'Italiani, i Venetiani, e Genovesi, Dio per forza sua ha sollevato i Turchi a tutti doi l'Imperij, non essendo ben castigati li Christiani dalli Arabi et altri oltramontani, come Io mostrai nella *Monarchia Christiana*, et è tal a' noi il Turco, qual fu l'Assiro e gl'Hebrei divisi ne i Regni di Giudea, ed Israel discordanti poi con diverse heresie..." (*Discorso sopra la Monarchia di Spagna*, Bibl. Ap. Vaticana Barb. Lat. 5198, p. 7). Ancora nello stesso testo è citata la *Monarchia dei Cristiani* per dimostrare la forza politica della religione: "l'opinione della Religione Christiana è grande nella mente de i popoli, sendo fondata nel loro beneficio, sí che tutti li credono, e si sforzano mantenerla, et quante volte ha bandito crociate, et indulgenze, il Papa contro qualche Principe, l'ha rovinato. Ecco hoggi Ferrara, come ha ceduto, ma ciò dissi nella *Monarchia*" (*ivi*, p. 23). Inoltre il Papa fornirebbe delle forze armate a chi a torto crede "che egli habbia ad unire l'armi sue, con quelle dell'emolo, e cosí facilmente condescende al precetto del Papa, come dissi nella *Monarchia Christiana*" (*ibidem*). Era già nella Monarchia dei Cri*stiani* la consapevolezza di un legame tra le eresie ed i principi "... regola è che mai allignò heresia senza favore dei Principi per ragion di stato come dissi nella *Monarchia*, e però deve fare, che i Baroni non ci entrino con humiliarli et occuparli ut supra" (*ivi*, p. 95).

[294] *Del senso*, cit., p. 318.

[295] Citiamo dal *Compendio* del Ms. berlinese, Ms. ital. 2° 25 dello *Staats Bibliothek*. Il testo si apre con un titoletto italiano in cui è scritto: "Questo è compendio del libro intitolato il governo ecclesiastico il quale restò in mano di Don Lelio Orsini et io Autore tengo copia in Stilo Patria mia." Piú sotto, dopo un richiamo a S. Bernardo ed un se-

della Monarchia Universale che sarà una Greggia et un Pastore con felice vita in terra; vi si sostiene che "1) non si è vista ancora in terra Republica senza ingiustitia del tutto e senza seditione, e senza tirannia, e pur tutti gli huomini l'han desiderato e predicato, 2) ella non potrà essere se non sotto la legge perfettissima di Gesú Dio. 3) Sarà nel mondo una Greggia et un Pastore loro, e si vedrà il secolo d'oro cantato dal Poeta, l'ottima Republica descritta da Filosofi e lo stato dell'Innocenza da Patriarchi, e la felicità di Gerusalemme liberata da mani de gli heretici, e d'Infedeli antevista da Profeti ex Babilonia. 4) Questo fino quando saranno evacuati tutti i Principati mondani e regnerà per tutto il Mondo solo il Vicario di Christo, secondo scrissi nel libro della Monarchia Universale del Christianesimo. 5) Si deve forzare il Papa di arrivare a questo per il ben commune de gli animi, e de corpi di tutti i Principati fatti tributarij alla Chiesa facendone un sole. 6) Per far questo deve usare le regole della prudenza divina piú che dell'humana. 7) Son preceduti li segni di questa futura Republica felice descritti da me altrove utili a mover il Mondo a questa credenza."[296]

guito di citazioni di testi scritturali pressoché analoghi a quelle del testo pubblicato dall'Amabile colla esclusione della citazione di S. Tommaso (Luigi Amabile, *Fra Tommaso Campanella ne' Castelli di Napoli in Roma ed in Parigi*, vol. II, Napoli, 1887, p. 75 dei *Documenti*), si rimanda alla *Monarchia Messiae*: "*Haec et longe plura explicantur in* Monarchia Messiae."

[296] *Ibidem*. Di questa parte del testo non c'è traccia nel Compendio dell'Amabile. Segue il c. secondo intitolato *Universali proposizioni sopra l'acquisto e mantenimento dell'Imperii trattato dalla mia Politica*. Rispetto al testo dell'Amabile (c. II) manca nel titolo il rimando al Papato ed inoltre i capoversi 9, 10 ed il finale. Nel testo di Berlino si prosegue con il c. terzo *Modo Universale di racquistare la Monarchia conveniente al Papa*. Analogo il testo dell'Amabile salvo l'assenza del capoverso 10 e della seconda parte del capoverso 8. Nell'Amabile però questo capitolo è il quarto, mentre il terzo *Differenza tra l'Impero ecc.co et secolare* non c'è nel testo. Per il c. quarto il testo del Ms. berlinese è notevolmente diverso da quello pubblicato dall'Amabile. Trascrivo perciò il testo del Ms. berlinese: "Di tutte le Religioni del Mondo il Papa deve eleggere i piú dotti Giovani, et animarli a predicare la rinovatione del secolo in una greggia, et un pastore et deve fare un ordine segnato, con un suo segno, ma con gli habiti de gli ordini loro. Questi haveranno la felicità del secolo aureo c'ha da preceder al final giudicio, dove saranno osservate tutte le leggi evangeliche: e derogate le leggi e pragmatiche humane. Metteranno ardente desiderio a' Popoli di vedere questo tempo, e di sottostare al Pastore commune per la felicità promessa. Animaranno i Principi a lasciare i Stati loro alla Chiesa come fé Matilda, e 'l Re Inglese. Predicheran ch'a noi non è promessa felicità stabile se non dopo che la Chiesa libera di servitú farà del Mondo una greggia. Che la Chiesa ancora è cattiva d'Infedeli, e d'heretici, e che mai non può liberarsi, se li Principi e le Republiche non s'accordino a far decreto universale che il Papa sia Signore loro in temporalibus et spiritualibus che le possa collegare propria autoritate, e mandar contra li heretici, et infedeli, e che possa deporre quelli che si oppongono alla pace universale, et all'umanità conservativa del tutto Christianesmo. Che tutti debbano amarsi contra coloro quali a questo decreto contradicono come a' nemici dell'unità del Christianesmo e della

È probabile che questo capitoletto iniziale corrisponda al reale contenuto del *De regimine*. Vi è confermato il tema del secolo aureo, e la identificazione dei principi coi tiranni che dovranno essere sostituiti dall'unico pastore, e vi si sostiene la possibilità di indicare i segni utili a promuovere questa trasformazione del mondo. Tuttavia in riferimento sia alla *Monarchia dei Cristiani* sia a questa ultima operetta,

felicità promessa a lui, come scrissi altrove. Annuntiare i segni Celesti e terrestri di Filosofi e Theologi altrove da me posti che predicono questo bene e predicar tutto il libro della Monarchia universale. Che la Chiesa non governa per mo' con la felicità che si spera lo Stato suo, perché in Roma stessa è ancor cattiva in parte mentre è forzata vivere con le leggi Imperiali, e con i giorni, e mesi gentili, che dico Marte, Mercurio, Giove ecc. et Februaro, Augusto, Giulio, ecc. segno di non essere purgato il Mondo da lei, ma ancora combatte per introdur la legge Canonica et le ferie Christiane etc. Che i popoli se non si risolvono a far questo decreto, e farlo far a' Prencipi loro presto saran preda di Turchi, come furo i popoli d'Israele, el Popolo di Giudea, preda di Babilonij, a' quali succedono i Turchi come noi a gli Hebrei, et la Germania e il regno d'Israele, e Roma di Gerusalem ut dixi. Si deve fare un libro di Reggi Christiani simile a i quattro de gli Hebrei dove si mostri che i Pii come Costantino, Iustiniano, Teodosio, Carlo, più felice che gl'empij, qual Giuliano, Arrigo, Federico, Zenone, e mostrare che chi s'oppone al fato del dominio ecclesiastico sempre rovinerà perché cosí ha da essere per promesse divine, et humane ragioni, ut in lib. de Reg. Eccles. Con questa novità mettere il mondo sottosopra perché non può se non giovare infinitamente, e poca perdita farà gran vittoria, che s'uno o doi Papi fossero martirizzati per questo, il che ne fia, guadagneranno il mondo, quia ecc. Mostraranno a' Principi che è utile a' loro per assicurarsi dal Turco, e perché non possan nascer guerre dall'un contra l'altro questa unione, e che opponendosi a questa profetia rovineranno come gli altri apostati de quibus ecc. Proponere almeno che morendo senza herede diretto ogni lignaggio reggio, habbia a cascare il dominio del regno in mano del Papa, come sarà quel di Ferrara e d'Urbino. Predicar a' Popoli che non sperino felicità se non viene questo dominio d'un pastore, e che in Roma ogn'un di loro con virtú può esser Prencipe, Cardinale, Vescovo, Papa, ma sotto gli altri sempre saran servi e che i Prencipi non voglion la grandezza loro per gelosia c'hanno della virtú, et li desiderano poveri, et ignoranti, et la Chiesa l'ammaestra, et l'aggrandisce, e questa communità di dignità merita da tutti essere amata quia ecc." Il testo dell'Amabile ha tutta una serie di riferimenti astronomici che non sono nel Ms. berlinese (soprattutto capoverso 6 dell'Amabile; assente è pure il riferimento a Cristo come sapienza di Dio, c. quinto, ed inoltre la utilizzazione del *Reminiscentur*, c. primo). Il seguente c. quinto del Ms. berlinese corrisponde interamente al c. sesto del testo dell'Amabile; ugualmente il c. sesto corrisponde al settimo; notevolmente diverso è invece il c. settimo del Ms. berlinese della *Reforma della Religione* rispetto al c. ottavo dell'Amabile. Trascrivo perciò il testo berlinese che riporta una notazione che è anche nella *Monarchia di Spagna*: "per riformar ogni religione, tutte l'ordinationi sono soverchie, e basta questa sola, che nessun frate habbi chiave in Camera privata, né della Porta, né della Cassa, ma solo la commune del dormitorio, perché cosí non terranno cose da mangiare, né libri prohibiti, né danari, né processi, né soverchie vesti, né si pon lamentare. Vada a dormire ogn'uno in quella camera che trova vacante, et sia spropriata a ciascuno. Li scritti utili stiano nella libraria commune, e vi sia la chiave particolare d'ogn'uno nel suo armariolo et il Priore con due Padri visiti ogni sera gl'armarii perché non vi sia cosa prohibita mai. Ogni attione humana ha il timone, il quale non toccato non s'aggiusta mai la barca, fa quante leggi vuoi, a' Remi, a' banchi, alla Carina ecc. Item quando regnano le fattioni mandar li capi di quelle in altre Provincie strane, e diverse. Questa legge sia

ogni giudizio è reso estremamente difficile (oltre che dalla ricostruzione indiretta) dalla mancanza di un qualsiasi metro di giudizio per valutare ciò che in quei testi corrispondesse alle necessità di difesa del Campanella e ciò che invece richiamasse le precedenti credenze in un tentativo di attenuata continuità, cui la difesa evidentemente si ispirava.

Uno squarcio di luce su questo problema ci viene da una osserva-

commune a' Padri, a' Frati, a' Maestri e a' Priori, a' Conventi ecc." La diversità rispetto al testo dell'Amabile sta nel riferimento alla *Comunità dei beni* che è stato ivi soppresso. Il c. ottavo del Ms. berlinese *Delle scienze speculative et Mechaniche e modo d'usarle per la Monarchia ecclesiastica* corrisponde al c. nono dell'Amabile fino al capoverso 18. Le parti pubblicate del capoverso 19 non hanno riscontro nel Ms. berlinese. Il c. nono del Ms. berlinese intitolato *Per estirpare l'heresie* corrisponde al c. undicesimo del testo dell'Amabile. Resulta mancante perciò il c. decimo. Il capitolo berlinese è introdotto da un breve capoverso che suona cosí: "per vincer gli heretici del nostro tempo è necessario ridurre la disputa della Letteratura allo Spirito. Perché ogni heresia ha per fine l'Atheismo et hoggi si vede che son tutti Germani e Franciosi, Politici, Machiavellisti e non val Lutero, né il Papa appo loro. Però sfidati con esempio di bontà e con miracoli son sforzati a cedere, però gran senno e gran bontà si ricerca nei Predicanti." Dal capoverso 16 del testo dell'Amabile non c'è piú riscontro nel Ms. berlinese. Invece il c. tredicesimo è svolto nel testo manoscritto assai piú estesamente: "Con gli heretici d'Alemagna, et con novi heresiarchi si deve disputare se non della vocatione, perché ogn'uno storce la scrittura a suo modo, et moltiplicar parole e scartabilli e allongare la lite è questo è spetie di vittoria a chi mantiene il torto. È principio buono: chi t'ha mandato contro l'autorità Pontificia et Imperiale, non gli huomini, perché non ponno: non il diavolo perché non può, non la ragione humana perché deve star sotto la legge; si risponderà Dio, soggiungo Dio non manda contra tanta potenza se non huomini armati di segni, di miracoli e di santità. Dove son i tuoi segni? S'uscirai dal fuoco, ti crederemo *et signa autem qui crediderent haec sequentur. San Paolo signa autem apostolatus noster edita sunt quod apud nos in multa potentia, in miraculis in portentis, ecc.* Moise, Helia, San Pietro ecc. tutti con segni furo mandati a debellar regno e sacerdoti cosí ecc. ma a noi Cattolici non tocca far segni perché semo in possesso. Ho fatto un dialogo per questo argomento a posta." Il c. decimo del Ms. berlinese corrisponde al dodicesimo del testo a stampa con lievi varianti salvo l'assenza dei capoversi 15 e 16. Il c. undicesimo corrisponde al tredicesimo salva la abolizione nel testo a stampa dell'ultimo capoverso che suona cosí: "Siamo obbligati tutti quando una Città si fa heretica unirsi a disfarla, e farne un monte di pietre in segno eterno (come disse Moise) della durezza loro, si non ritorna alla fede dopo le monitioni solenni, sí cosí era, non saria Geneva." Il c. dodicesimo corrisponde salvo lievi varianti al quattordicesimo: ugualmente il dodicesimo al quindicesimo, manca invece nel testo manoscritto il sedicesimo. Si corrispondono salvo lievi varianti il quattordicesimo e il diciassettesimo. I capitoli quindicesimo e diciottesimo si corrispondono, ma mancano nel testo manoscritto i capoversi 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15. Si corrispondono quasi totalmente il sedicesimo e il diciannovesimo, come pure il diciassettesimo ed il ventesimo.

Mancano invece nel manoscritto il c. ventunesimo e ventiduesimo ed il testo berlinese termina con un capitoletto finale che contiene i capoversi 1, 3, 4, 5, del c. ventitreesimo del testo a stampa, escludendo quindi la citazione di S. Tommaso del capoverso 2. In complesso il manoscritto berlinese, che è certamente una redazione precedente, assai piú ristretta, varia dal testo a stampa: 1) nel capitolo iniziale; 2) nei consigli comunistici ai frati; 3) nel rigore maggiore verso gli eretici. Il problema del contenuto reale della operetta giovanile non può dirsi tuttavia interamente risolto.

zione del XVII libro della *Theologia*.[297] Il discorso verte sul *Vecchio Testamento* e vi si riporta la tesi "manichea" "quod testamentum vetus non sit a Deo bono."[293] Il dubbio sulla divinità del *Vecchio Testamento* nasce dal fatto che lí "Dio indura ed acceca e punisce col supplizio eterno e temporale"; in particolare Mosè riportava tutto a beni e pene corporali: "Io," dice Campanella, "discutendo spesso di queste cose, e vedendo che dai filosofi gentili, e dai legislatori era promesso il paradiso e l'inferno, sono stato in ansia ("mirifice anxius fui") sul motivo per cui Mosè non avesse insegnato queste stesse cose ad un popolo migliore, od almeno perché non le avesse accompagnate con pene e con premi migliori come complemento della dottrina."[299] La risposta di Crisostomo è che ciò era riservato a Cristo, e Campanella finisce coll'accettare la soluzione che le cose visibili sono figura delle invisibili; ma rispetto allo sviluppo del giovanile pensiero campanelliano non ci interessa ora la soluzione ma il problema ed esso è riportabile a questi due concetti: 1) Campanella è stato in ansia perché il *Vecchio Testamento* ed in particolare la crudeltà mosaica gli apparivano come espressione di un Dio non buono; 2) la fonte di questa ansia stava nella interpretazione manichea e marcionitica della Scrittura. Se noi riferiamo, come credo sia doveroso fare, il motivo autobiografico sull'ansia, a questo periodo padovano, in cui sappiamo che Campanella venne muovendo le prime critiche alla Chiesa, se inoltre colleghiamo tali critiche all'atteggiamento antitirannico ed all'ideale dell'età dell'oro, se infine ricordiamo il comprovato dualismo iniziale del suo pen-

[297] *Theologicorum liber XVII, De remediis malorum humanorum ex originali culpa*, Ms. di S. Sabina.

[298] *Ivi*, c. V, parte II, art. 9.

[299] *Ibidem*. Nel *Dialogo Politico contro Luterani e Calvinisti e altri eretici*, Campanella già sostiene che "Iddio vuole tutti salvare e [...] venne a morire per tutti e [...] non odia *ab initio* quelli *che ab initio* creò, ma a tutti perdona" (cit., p. 103); tutti noi, aggiunge Campanella, "sperimentiamo un certo grado di innocenza innanzi all'uso della libertà e poi cominciamo a vacillare dietro a' piccoli e apparenti beni o piaceri del mondo, correndo nel principio della giovinezza a guisa d'Adamo" (*ivi*, p. 104). È questo che "ha dannato tutto e porta il mondo in scompiglio" (*ibidem*). Cercando di interpretare il testo di Paolo contro la predestinazione e l'indurimento al male, Campanella sostiene che Dio è giusto e che ha fatto i vasi dell'ira, non per dare loro il castigo, ma per aspettarli a penitenza, e che la grazia "non consiste in rimettere le nostre iniquità, come s'usa nella Curia della Vicaria, ma in mutare noi in meglio sí che operiamo ad imitazione di Cristo dentro e fuori della nostra anima" (*ivi*, p. 127). In complesso è espressa qui chiaramente l'idea che si apra all'uomo un campo di *libertà*, conseguenza di una nostra capacità di superare la determinazione e di affacciarci alla sfera metafisica. Una possibilità di questo genere non può che avere la sua radice filosofica in una estensione (teorica e pratica) della capacità della mente umana in quanto incorporata nello spirito, di superare la determinazione.

siero, credo che potremo concludere con un largo margine di ragionevolezza, che la critica alla Chiesa partiva dalla individuazione di una lotta tra il Dio della luce ed il Dio delle tenebre; che per conseguenza, la ricerca dell'interesse individuale nei prelati e nei principi, gli appariva come presenza e penetrazione delle tenebre e che i segni su cui egli basava la possibilità dell'intervento pratico anticipavano il futuro regno della luce. Nella lotta tra forze opposte (gnosticamente atteggiate) sono coinvolti l'uomo e la prospettiva pratica del suo agire, ed è impegnata la sua libertà in quanto, come abbiamo visto, lo spirito è il campo di battaglia della luce e delle tenebre, ma al limite dello scontro tra le due forze esiste una nostra possibilità di scelta e di creazione magica soprattutto in direzione della legge. Se questa interpretazione del giovanile pensiero campanelliano è esatta, risultano visibili i legami del Campanella oltre che col magismo anche col comunismo anabattistico e coll'anabattismo filosofico anch'esso penetrato di questa tematica gnostica. Si tratta di una interpretazione filosofico-gnosticheggiante dell'anabattismo, fortificata sul piano pratico dal magismo di Paracelso, e probabilmente dalla interpretazione filosofica e naturalistica che dell'anabattismo aveva dato il Serveto.[300] Il riferimento a questo ultimo au-

[300] Su Serveto si veda: ROLAND H. BAINTON, *Michel Servet Heretique et Martyr*, Genève, 1953. In Serveto è esemplificabile la teoria dello spazio-Dio: Poiché Dio "*contient en lui-même les essenses de toute chose, il se montre à nous dans la réalité du feu, de la pierre...*" (*ivi*, p. 79). Essendo poi dato "*que le verbe éternel, identifié au Christ, n'est qu'un mode de Dieu de s'exprimer, tout ce qui est dit de Dieu, devra pouvoir l'être aussi du Christ*" (*ibidem*). È la luce creata ed increata che serve da legame tra il materiale e lo spirituale, forma sostanziale di ogni cosa o origine delle forme: "*Au cours de notre régenération, c'èst la lumière qui informe et trasforme nos esprits, de même qu'elle transformera substantiellement nos corps au moment de la résurrection finale*" (*ivi*, p. 88). Cristo è il corpo spirituale: "*il est corp spirituel, dans ce ciel nouveau qui est en nous* [...] *il* [Dio] *ne parle nulle part si non par la voix du Christ es n'illumine personne si ce n'est par la lumière du Christ...*" (*ivi*, p. 81). È questa la teoria del Cristo-natura. Rispetto a Campanella è da notare una più diretta presenza di Dio nella natura. Non c'è la mediazione spaziale (la questione andrà però riproposta alla luce delle resultanze dello escatologismo campanelliano). Ma vi è poi il secondo motivo della dottrina servetiana del Cristo. Per essa, la posizione di Serveto appare "*un mélange d'éléments pris à la renaissance catholique et à la doctrine anabaptiste*" (*ibidem*). L'uomo, diceva Serveto, "*est libre, et des étoiles ne record qu'inclinations ou humeurs. Quant aux préordination, prédestination, élection, et réprobation, tout ceci n'était que la fiction de Simon le Magicien*" (*ivi*, p. 82). Cristo "*est appelé nostre homme interieur, car il nous communique son Esprit par lequel nous sommes renouvelés de jour en jour. Plus le Christ renouvelle nôtre esprit par le feu de Son esprit, plus il pénètre nôtre corp, et plus ou peut dire que nôtre homme intérieur s'accroît en lui...*" (*ibidem*). La vita eterna non è più allora un fatto misterioso: "*cette vie éternelle nous la connoissons, nous la goûtons, nous l'avons réellement devant nous maintenant même, et nous ne sommes pas séparés d'elle par la mort parce que l'homme intérieur vit en nous. Nous savons cela, et nous eprouvons le Christ resuscité à l'intérieur de nous-mêmes. Et pour l'avoir éprouvé, nous savons que,*

tore ci spiega come possa accadere che il dualismo si presenti entro una teoria della natura, che l'ha concepita nel suo fondo come buona, almeno in ragione del fatto che la libertà umana è in grado di fare volgere la lotta metafisica nella direzione del bene. Sulla base di questo permanente naturalismo sarà possibile il passaggio allo unitarismo che, come vedremo, caratterizzerà il secondo periodo della filosofia campanelliana. Il giovanile pensiero campanelliano va interpretato in questo ambito, che spiega dal punto di vista filosofico la passione pratica del Campanella strettamente connessa alle umane possibilità magiche. Che per altro la riduzione della chiesa a strumento della città della luce (pur attraverso la mediazione della riforma) sia un aspetto della difesa campanelliana, è confermato senza possibilità di dubbi dalla sostanza del suo pensiero al momento della congiura calabra, quando la chiesa stessa gli apparirà come governata e posseduta dalle tenebre. Dalla nostra analisi risulta però acquisito che nel contrasto tra bene e male, che è il modo in cui l'essere si presenta, il pensiero e la prassi umani possono avere un peso decisivo. La libertà assume su questo sfondo un ruolo metafisico, che caratterizzerà tutto il pensiero filosofico campanelliano. La centralità di questo motivo (intuita dagli interpreti idealisti del secolo scorso e dal Gentile, ma da loro lasciata su un piano estremamente generico), viene qui riconquistato nel suo reale significato filosofico e storico, e riallacciato al tema della prassi. Se infatti la chiesa è governata dalle tenebre, la salvezza dell'uomo sta tuttavia nella costruzione magico-mentale di leggi buone, di una scienza che prosegua e completi il potere umano sulla natura, e di una religione che sancisca la validità di questo operare magico. La possibilità dell'affermarsi della *luce* è quindi essenzialmente ed esclusivamente un fatto umano.

Alla stregua di queste considerazioni dovremmo ora poter rispondere al quesito avanzato al termine del precedente capitoletto sulla teoria campanelliana dell'anima. C'è una soluzione di continuità tra la giova-

comme lui, nous devrons resusciter, car comme lui, nous serons remis en vie dans l'homme intérieur" (*ivi*, p. 83). Colla finale conclusione che *"le bapthême, s'il a de conséquences, aussi graves devroit être refusé aux enfants"* (*ibidem*). Vediamo in forma talvolta simile talvolta divergente, questo concetto al centro della attenzione filosofica del Campanella, che sosterrà con tenace consapevolezza la salvezza o almeno la sottrazione alle pene infernali dei bambini non battezzati. Per la tematica campanelliana della libertà sarebbero da indagare i suoi punti di contatto colle discussioni del circolo gibertiano ed in particolare colle elaborazioni del Fracastoro. Si veda GIROLAMO FRACASTORO, *Scritti inediti*, Verona, 1954. Inoltre giustamente il Firpo richiama una influenza di Francesco Pucci su Campanella. Il Pucci era sostenitore della efficacia universale della redenzione e della legittima aspettazione del secondo avvento del Cristo. Tuttavia nel Pucci è assente il tema della scienza ed il suo irenismo resta perciò su un piano esclusivamente scritturale.

nile teoria dell'anima come *spiraculum*, che vedremo riconfermata nel periodo della congiura, e la posteriore elaborazione campanelliana fondata sulla adozione dello origenismo? Non possiamo a questo momento dello sviluppo campanelliano dare una risposta integrale del problema, e tuttavia sarà illuminante richiamare un passo di un'opera del Pomponazzi ove la questione ha una sua prima collocazione teorica. Dice Pomponazzi che "l'anima umana non deve essere supposta immortale, perché se è supposta tale, al modo dei cristiani, sembra difficile poter salvare Dio dalla crudeltà, quando Dio ben sa che nessuno è nel mondo presente in condizione di salvarsi."[301] Pomponazzi nel suo *De fato* costruisce di fronte alla incombenza del Dio malvagio la alternativa: o Dio ha voluto il mondo esistente, ed allora l'immortalità dell'anima sarebbe inconcepibile espressione dalla sua crudeltà, o Dio è impotente di per sé a combattere il male ed allora la liberazione non può avverarsi che attraverso una purificazione cosmica per la quale Pomponazzi stesso richiama l'origenismo. Le due soluzioni sono alternative ma nello stesso tempo si implicano a vicenda nel senso che, ammessa la immortalità dell'anima, l'unica possibile soluzione è la seconda che nel suo punto di arrivo esige la abolizione della eternità delle pene. È estremamente probabile che nella fase giovanile Campanella propendesse per la prima soluzione; e che poi nella *Monarchia dei Cristiani* e nelle opere della maturità abbia invece sostenuto esplicitamente la seconda. Ma le due soluzioni, come in Pomponazzi, hanno a proprio orizzonte la problematica del Dio buono.

Per quanto riguarda Campanella il nocciolo centrale della questione sta in quelle capacità magiche della mente umana, per le quali la religione diviene strumento di purificazione, e la scienza mezzo di dominio. Anche per Pomponazzi l'uomo è il tramite del mondo bestiale e di quello divino e come tale il problema pomponazziano dell'anima rivive nella filosofia del Bruno. Ma per aspetti diversi sia Bruno, sia Campanella aggiungono il significato pratico e magico del potere della mente. Come per la questione dell'infinito resta nel pensiero campanelliano una ambiguità tra i mondi infiniti localizzati come possibili nella mente divina, e l'infinitezza di mondi reali; così una corrispondente ambiguità resta tra la mortalità dell'anima e la sua purificazione platonico-origeniana. Ma le due soluzioni rinviano al limite l'una all'altra. Il quadro mobile ha in questo ambito la sua giustificazione e

[301] *Petri Pomponatii Mantuani libri quinque de fato de libero arbitrio et de praedestinatione*, Lugano, 1957, p. 205.

la sua spiegazione: la linea della presentazione cristiana del suo manicheismo, passa per Campanella attraverso la teoria di Dio come luogo di mondi possibili, e dell'anima come strumento di purificazione cosmica; la linea del suo manicheismo ereticale e paganeggiante va assai oltre. Ciò che è importante sottolineare è per altro il fatto che nella prima soluzione rivivono le esigenze di fondo della seconda. Se il problema della immortalità dell'anima diviene quello della inesistenza della pena eterna, se quello dei mondi infiniti si traduce nella infinitezza delle possibilità nella mente divina, se la questione dei mondi *pluries facti* si conclude in quella del rifacimento-purificazione dei mondi, le motivazioni filosofiche di questa oscillazione restano le medesime. Il quadro mobile ha in ciò, oltre che la sua giustificazione, anche il suo radicale ridimensionamento, che permette di definire gli elementi costanti di una problematica filosofica di cui le due soluzioni sono diretta ed immediata espressione.

Capitolo secondo

Lo svolgimento unitario del mondo volto al bene

1. *La cosmologia unitaria*

La conversione unitaria del Campanella (di cui ora andiamo a ricostruire la maturazione), doveva nel complesso apparire agli Inquisitori come un elemento tranquillizzante. Esso sembrava infatti attenuare il magismo, ed il pitagorismo, presentare una distinzione tra senso delle cose ed animalità, che metteva in ombra le implicazioni copernicane, mentre in generale poneva le premesse di una concezione dell'essere piú consona ad una visione teistica. Il processo appare come un ritorno a Telesio. Ma se ciò è esatto dal punto di vista cosmologico (come risulta dal *Prodromus*), si potrebbe tuttavia ancora meglio caratterizzarlo come un ritorno al nocciolo filosofico della *Philosophia sensibus demonstrata.* Il tema dell'infinito e della possibilità dei mondi molteplici torna infatti ad essere un elemento interno della struttura del divino. La garanzia unitaria dell'essere è data dalla affinità tra lo spazio ed i mondi possibili in Dio. Al di sotto della soglia dello spazio, il dualismo fisico si ripresenta; tuttavia esso è contenuto metafisicamente nella unità spaziale ed appare come uno strumento di una capacità intelligente, alla quale la nostra mente può affacciarsi.

Ma prima di procedere oltre vediamo in via preliminare quando è che propriamente la teoria dualistica cede il posto ad una visione almeno nella sua presentazione unitaria. Un punto fermo è quel passo del *Del senso delle cose e della magia* ove Campanella tiene a dirci i caratteri differenziali della prima stesura dell'opera rispetto a quella italiana. "Nella prima composizione di questo libro," egli dice, "che feci latino, e che mi fu rubato da falsi frati in Bologna con altri libri, e or mi bisogna rifarli per non averli mai ricuperati, dubitai come le cose piú tosto si vadano a toccare col contrario loro da cui sono distrut-

te, che permettere il vacuo. E dissi allora che piú contrario era il vacuo al corpo che il contrario corpo, perché il fuoco conviene con la terra, che ambi sono corporei e han le forme agenti, ma il vacuo non è corpo né forma; onde, sentendosi tra loro quello, s'addolorano, quasi temendo d'annichilarsi, perché il vacuo è quasi niente rispetto del corpo. E questa dissi esser la causa per la quale il cielo, quantunque fuori di lui fosse spazio, non si spande in quello, perché gode del contatto scambievole delle sue parti, e teme la nullità spargendosi in fuori. E mi risi di Democrito che di una pelle il cielo per non sventare circonda, ma ora stimo che questo detto mio sia possibile. Ma piú inchino a dire che ci sia il diletto del contatto tra li corpi, e con lo spazio ancora e l'amore dell'ampia esistenza; e veggio che non li corpi donano l'unità al mondo, sendo egli di contrarii compaginato, ma piú tosto lo spazio il quale fra corpi separati pure s'interpone e lega il mondo con una coesistenza basilare. Ma buona coniettura fu che le parti del mondo si contengano per la somigliante natura, come le gocciole dell'acqua sopra l'erbe, alle quali Salomone il mondo assomiglia; e cosí le stelle unite stanno."[1] Da questo riferimento alle dottrine giovanili è dunque possibile ricavare: che nella prima stesura il contrasto caldo-freddo era integrato in un piú radicale contrasto vuoto-pieno di origine democritea che rendeva possibile l'incontro delle due prime forze nell'ambito di un sistema determinato. Nelle successive meditazioni egli si era convinto che l'odio del vuoto era secondario, che doveva invece presupporre un reciproco amore dello spazio verso i corpi e dei corpi verso lo spazio che spiegava una loro tendenza a dilatarsi. Anche in questa seconda fase restava valida la teoria dell'amore scambievole tra i corpi, ma essa si spostava da teoria della unità e conservazione dei singoli sistemi a teoria generale del cosmo che attraverso lo spazio investiva tutti i corpi, spazzando via la impossibilità della comunicazione tra i mondi. Con ciò si ha conferma che la strutturazione generale del cosmo era nelle opere giovanili *dualistica*, investendo anche la questione del rapporto pieno-vuoto; e che solo successivamente il tema dello spazio unitario era divenuto prevalente. Si ha ancora conferma che già nella prima stesura del *De sensu rerum* Campanella pensava ad una soluzione infinitistica dello spazio, implicita nel fatto che fuori del cielo era *spazio* ("quantunque fuori di lui fosse spazio"); e che questa teoria dell'infinito si era radicalmente modificata attraverso la attribuzione allo spazio di una capacità conservativa. Rispetto alla *Philosophia sen-*

[1] *Del senso, ecc.*, cit., p. 31.

sibus demonstrata (che dava l'ipotesi democritea della tunica come preferibile alla teoria stoica del nulla),[2] nella prima stesura del *Del senso delle cose* era raccolta una soluzione in cui lo slittamento nel vuoto era impedito dal timore dell'annullamento. Nella seconda stesura invece Campanella sostiene una teoria della capacità espansiva dello spazio. Il nocciolo della questione sembra possa essere indicato in questo: che lo *spazio* assume nella seconda stesura una sua funzionalità e capacità conservativa che abbiamo vista esclusa nella prima stesura del *De sensu.* In altre parole le *propensiones* non sono ora solo *nello* spazio; lo spazio è identificato con una di esse anche se generalissima, confermando un senso unitario e provvidenziale dell'essere.

Ma la ristesura del *De sensu rerum* non è certamente il primo documento della modificazione della teoria dello spazio. Già nel *Compendium* che è del '95, il ritorno telesiano è in parte realizzato. Qui il *locus* è presentato come sostanza, sede e base dei corpi, è incorporeo, è immobile ed atto a ricevere. Esso si misura rispetto ai corpi e come quelli sono lunghi e larghi e profondi, cosí il *locus* è largo e profondo, ma nel corpo. Altrimenti vi sarebbero due corpi insieme; infatti il *locus* penetra i corpi che vi sono allocati. Inoltre il *locus* non ha contrari, altrimenti riceverebbe due corpi, e non ne riceverebbe altri. Né il fuoco tende in su perché il *locus* basso è a lui contrario, ma per *la terra* che è in basso. Il su, il giú, il davanti, il dietro sono "contrarietates respectu nostri, non *natura loci.*"[3] Nel mondo circolare queste cose ci sono, perché in esso io potrei definire come su il centro invece che la *periferia.* Né si dà pesante e leggero, se non come "signa a nobis inventa." Nessuna ragione ci induce a credere che il *locus* abbia avuto inizio, ma tutti "clamant contra lumen fidei, quae dicit Mundum factum, dicit et locum."[4] Questo è certo, aggiunge Campanella, che lo spazio è fuori del mondo ed infinito ("locum esse extra mundum, et forte infinitum").[5] Cosí detta la ragione, e l'immaginazione ne gode, ed i Teologi ai quali sempre obbedirò lo approvano in quanto sciolgono Dio dai limiti nel Mondo, né le ragioni di Aristotele provano che tolto il mondo resti il vuoto. Alcuni stolti credettero che fosse Dio, perché contiene tutte le

[2] "*quapropter pexime dixerunt Stoici extra coelum ponentes vacuum in quo mundus dissolvetur, et Possidonius, qui illud non infinitum sed tantum ponit, in quod possit dissolvi mundus et capi; alique, ut coelum igneum eventet et respiret: unde melius Democritus et Leucippus tunicam et membranam quandam mundo circumponunt*" (*Philosophia, ecc.*, cit., p. 219).

[3] *Prodromus*, cit., p. 29.

[4] *Ibidem.*

[5] *Ibidem.*

cose, conosce tutto, non nuoce a nessuno, manca di fine, ma troppo malvagiamente, come insegnai altrove; ("quidam stulti putarunt esse *Deum*, quia omnia continet, omnia servat, nemini nocet et caret fine, sed nimis perverse, ut alibi docui").[6] Prosegue quindi Campanella confutando la identificazione di *locus* e *suxperficies*. Infatti la superficie non può paragonarsi che ad una dimensione del *locatus*, non a tutta. La superficie *locans* poi è quasi sempre in movimento, e "continue dicere oportet moveri localiter, quia mutat locum, et quiescere."[7] Inoltre non si dà il vuoto perché tutti i corpi sentono e godono del mutuo contatto. E come l'animale non vuole essere sezionato, cosí il Mondo ("non vult secari, sic Mundus").[8] E quindi se il vuoto si produce per *violentiam*, è falso che in esso il moto avvenga nell'istante. In mezzo allo *spazio vuoto* (cosí ragiono, ma non posso averne sentimenti, se non dalla nostra azione, che imitiamo in primo luogo) Dio pone la materia ("*corpus inconstructum aptum ad constructionem*").

Nel testo qui riassunto, la considerazione del problema del *locus* contiene primariamente la esplicita dichiarazione della sua *infinitezza*: secondariamente il *locus* è definito come sostanza. Tuttavia seguita a mantenere la sua indifferenza di fronte ai corpi e la funzione di conservazione non esiste ancora. Che significa inoltre quel cenno per cui non ci sarebbero ragioni atte a dimostrare che lo spazio è stato creato? Esso può avere senso solo nel caso di una implicita credenza nella eternità dello spazio, che avvicinerebbe il concetto di spazio a quello di Dio. Questo avvicinamento è per altro esplicitamente negato. Tuttavia può darsi che Campanella non pensasse poi tanto stolta quella teoria dello spazio-Dio contro le cui ultime conseguenze mostra di ribellarsi.[9]

Dalla analisi della teoria dello spazio esposta nel *Compendium* abbiamo dunque ricavato una conferma della sua infinitezza; un primo avvicinamento del concetto di Dio a quello di spazio ed una esplicita negazione delle conseguenze ultime di questo avvicinamento. Tuttavia non sembra che la teoria dello *spazio conservativo* sia già presente nel testo esaminato. Essa è invece senza alcun dubbio nell'*Epilogo Magno*.[10]

[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ivi*, p. 30.
[9] La espressione "*ut alibi docui*" potrebbe essere aggiunta e riferita alla *Metafisica*.
[10] *Epilogo Magno*, p. 204. Anche la storia dell'*Epilogo Magno* è tracciata diligentemente dal Firpo. Il Firpo propende per un rifacimento e ritiene che non si può stabilire con assoluta certezza che il testo sia quello del 1598. "Comunque le frasi iniziali e finali del codicetto sequestrato corrispondono a quelle dell'*Epilogo Magno* a noi pervenuto..." (*Bibliografia*, cit., p. 85). Gli *avvertimenti* sono stati stesi fra il 1604 e il 1609. Per

"Il primo Architetto," scrive infatti Campanella nell'*Epilogo*, "estese uno spatio presso che infinito per locar questa sua statua. Questo è il luogo, base dell'essere, dove il bel lavoro, cioè il Mondo, siede: il quale se noi ci imaginiamo non esserci, resta a dire che ci rimanga uno spatio vacante di lui. Dunque il luogo è una sostanza e capacità immobile et incorporea, atta a ricevere ogni corpo; et per questo è firmamento lungo largo et profondo incorporalmente acciò che li corpi longhi, larghi et profondi senza penetrazione corporale capire possa, ai quali tutti è simile et proportionato. Per il quale fine vuole Dio che non fusse a gli enti contrario né a se stesso, ma tutto simile. Dunque il destro, il sinistro, l'alto, il basso, sotto, sopra, dietro, avanti sono voci date da noi alla diversità dei corpi locati, non di esso luogo. Né va suso il fuoco perché fugga il luogo basso, ma la nemica terra. Et ogni corpo si muove da un luogo ad un altro, perché cercha il simile o fuge e perseguita il contrario, ed in movendosi penetra corporalmente il luogo et è penetrato dal luogo incorporalmente: in quanto è il luogo sostegno d'esser corporale tutto e non della sola circonferenza, la quale alla superficie degli altri corpi si termina, ma non al luogo, se non in quanto egli a gli uni et a gli altri sottostà come prima sostanza immobile. La quale però non entra nella composizione delle cose sostenendo, ma assistendo con esse, et sotto di esse, perché le cose rare di vacuo et di pieno non si compongono, se pure con loro vacuo ci fusse. Tanto gode il luogo di sottostare a gli enti, che non vuol mai esser vuoto affatto; però sempre tira sé il manco resistente [...] Né solo il luogo ha dispiacere di restar vacante, ma l'istessi corpi locati, perché, godendo uno del contatto dell'altro da una comune materia et senso contenuti, abborriscono il vacuo che li divide."[11] In questo passo dell'*Epilogo Magno* Campanella accoglie la teoria della capacità del *locus* infinito di eserci-

quel che ci riguarda propendiamo a credere che l'impronta deterministica prevalente comprovi la conformità del testo che possediamo alla prima stesura dell'opera del Campanella. Nel lib. XVII della *Metaphysica* in un capitolo intitolato *Dicendum esse de pondere totius telluris et omnium simul hominum et animalium, solvendarum gratia quaestionum plurimarum de saeculis*, si pone il problema se tutta la terra si converta "*ad secundas res, quas ex ipsa generat coelum*" (*Metaphysica*, cit., parte III, p. 253) e si accenna colla solita formula dello *aliquando*, ad una antica affermazione: "*aliquando diximus res omnes in omnes res et singulas in singulas quasque converti per decursum saecolorum, et tunc finem, saecolorum mortalium, quae ex vitis et mortibus constat, affuturum.*" Si fa cenno dunque qui alla credenza dello *omnia in omnibus* come principio regolatore delle vicende di vita e di morte. Tale principio corrisponde esattamente al passo sopra trascritto dello *Epilogo Magno*. Intorno al 1598 dunque Campanella non ha abbandonato certi fondamentali aspetti dei suoi precedenti bruniani.

[11] *Epilogo Magno*, cit., pp. 187-89.

tare la funzione attiva di *impedire il vuoto* e con ciò è già presente il nocciolo della nuova concezione, che può perciò essere datata negli ultimi anni del soggiorno romano.[12] La soluzione è in qualche modo un compromesso tra la concezione dello spazio-Dio e quello dello spazio come *non essere*. Lo spazio raccoglie infatti la funzione del Dio solo nella propensione generalissima della conservazione. Gli altri attributi tradizionali di Dio sono cacciati via dallo spazio unitario e tuttavia la teorica campanelliana di Dio si modellerà su una cosí epurata concezione dello spazio.

Ma ancor prima di procedere in questa analisi, va seguita la esposizione del *Del senso delle cose* ove la nuova sistemazione ha la sua piú matura espressione. Qui infatti lo spazio viene presentato come il primo conservatore immortale. La conservazione (dice Campanella) è "il sommo bene d'ogni cosa per cui tutte le operazioni e vigore e arti e figure e membra la natura ci ha largito. Lo spazio che loca gli enti io trovo primo immortale, perché a nulla è contrario, tutti riceve, è base di ogni essere creato che non può sussistere se non in lui o morto o vivo. La materia poi trovo immortale perché non ha contrario, ogni forma riceve, e se si divide o disgiunge, si fa rara o densa, calda o fredda, sempre è la medesima in sostanza, ma non in apparenza, perché tale è quali sono le forme. Non di meno si può dire meno immortale che lo spazio in cui ella s'appoggia. Dopo questo trovo il caldo e il freddo principii attivi d'ogni cosa, non poter vivere se non nella materia e tra loro combattere chi deve dominarla; e perché mortali sono, acciò non si disfacessero in tutto, ha dato Dio a loro virtú diffusiva, moltiplicativa e generativa di se medesimi..."[13]

[12] Cosí anche nelle *Quaestiones* nell'edizione parigina del '37 è ripetuto che quantunque i corpi nello spazio siano molti e divisi tra loro "*non tamen dividunt locum*" (*Disputationum, ecc.*, cit., p. 21). Perciò non vi sono molti *loculi* al suo interno, ma "*unus est rerum omnium locus, partes vero infinitae sunt locati, et non loci...*" (*ibidem*). Il timore del vuoto che dominava *nella materia* per gli atomisti, si trasferisce ora allo spazio. Questo infatti "*persentiscens propriam perfectionem esse plenitudinem ad se attrahit: partes quoque mundi mutuo gaudent contactu: idcirco ad inane quo dividuntur et separantur, lubenter adcurrunt...*" (*ibidem*). La nuova teoria dello spazio permette cosí di cogliere il rapporto *pieno-vuoto* non nell'ambito di un certo ordine di propensioni di un sistema particolare, ma *nel tutto*. Per quanto riguarda la indifferenza del *locus* alle *propensiones* di singoli sistemi, Campanella ripete anche nelle *Quaestiones* la simiglianza *locus Dio*: il sopra, il sotto e le altre differenze riferite al *locus*, egli dice, convengono in realtà alla costruzione mondana; il *locus* propriamente non ha in sé contrarietà, anche se tutte ugualmente riceve e contiene: "*Ideoque pro Deo a quibusdam Arabibus, per nos in Metaph. reprobatis, haberi: solum autem spatium esse immobile, ac conservativum, conditionesque loci esse sortitum*" (*ivi*, p. 25).

[13] *Del senso, ecc.*, cit., p. 129.

Lo spazio *immortale* è la condizione prima della capacità di espansione che è in tutti gli enti.[14] Esso esclude il vuoto ed insieme unifica gli enti. Dal punto di vista della struttura cosmologica fa allineare di nuovo Campanella sulla posizione della *Philosophia sensibus demonstrata*. Perciò egli afferma di non credere "che Dio abbia finito la sua possanza in questa piccola palla, benché a Copernico paia senza comparazione maggiore che agli altri; ma stimo altre cose poter essere fuori, e Dio infiniti mondi poter fare di varie forme. Ma se ci sieno non si può sapere..."[15] Riprendendo l'argomento del Bovillus per cui "se la sfera del niente è finita, il niente sarà circolare come la sfera,"[16] Campanella conclude negando la realtà del niente: "adunque è ente, né si può intendere che sia niente, né in mente, né fuori della mente, né in Dio, né fuori di Dio, perché l'ente saria finito e Dio finito, mentre ci è il niente. E certo, se il fuoco fusse infinito per ogni verso, non ci saria la terra sua nemica. E cosí Dio è infinito ente, il niente non si trova, né fu mai."[17] La conclusione che si può trarre da questo modo di presentare l'argomento del Bovillus investe dunque un rapporto tra *Dio* ed il *niente*, che esclude la realtà del niente, e che non può perciò non sfociare (nonostante le riserve del *nemo scit*) in una teoria della infinitezza del Dio-spazio.

Ciò è confermato da due altre notazioni. Scrive infatti ancora Campanella che "non si può sapere se il mondo si move di moto retto, perché chi sta dentro la nave coperta non sa s'ella cammina; e già nei quattro libri che ho fatti d'Astronomia contra Aristotile e Telesio, e Tolomeo e Copernico, ho diligentemente fatto vedere questo al discepolo Cortese, mostrando anco che non si può sapere se si muova in giro la sfera stellata o la terra, per la vista, poiché il medesimo è che

[14] Le acque "s'alzano in alto a riempire il vacuo," in quanto sentono questa imperfezione "o amano la diffusione" (*ivi*, p. 206). Cosí la luce "si spande sopra la terra per moltiplicarsi, generarsi e amplificarsi" (*ivi*, p. 175); "le piante provano gran piacere nel rampollare, crescere, fiorire, fruttare e moltiplicarsi" (*ivi*, p. 176); il fuoco "poiché è la stessa luce appiccicata nella materia nemica, con gran diletto si vede divorare, crescere, vincere, e volare in alto vittorioso con la mole vinta e spiegata" (*ibidem*); e quando è rinchiuso nelle nubi e nella terra "egli con impeto si amplifica, rompe e fracassa ogni cosa che può esser causa di sua morte, getta al suolo edifici grandissimi, e monti, e le nubi dissipa e consuma ritenenti" (*ivi*, p. 177). Persino il moto della terra può essere spiegato in questo schema giacché "se il cielo sente, dunque sente la terra; e Filolao e Copernico che le donano moto la fan senziente, e Pitagora dice che animal grosso sia, e li suoi peli e capegli son l'erbe e arbori, le pietre ossa, gli animali come pidocchi a noi, e nel centro calda la pone come è in noi il cuore" (*ivi*, pp. 178-79).

[15] *Ivi*, p. 32.

[16] *Ibidem*.

[17] *Ibidem*.

si mova il viso o il visibile, all'apparenza."[18] Dunque sono due gli aspetti della questione che Campanella presenta colla solita remora del *non si può sapere.* Il primo investe la *relatività* del movimento, e cioè la legge che con tutta chiarezza esprimerà Galilei, che non è possibile riconoscere all'interno di un sistema se esso sia in quiete o in moto rettilineo uniforme. La questione viene per altro vista dal Campanella non in rapporto al moto della terra, ma al movimento del mondo in rapporto ad altri mondi.[19] All'interno del sistema racchiuso entro la prima sfera non è dato sapere se il mondo stia fermo o se si muova. È opinione di tutti, conclude Campanella, "che il mondo stia fermo, senza moto retto, benché Democrito ed Epicuro infiniti mondi fuor del nostro sistema dicano essere."[20] La seconda notazione, sempre circoscritta entro il *non si può sapere*, è quella che investe il quesito "se si mova in giro la sfera stellata o la terra, poiché il medesimo è che si mova il viso o il visibile all'apparenza."[21] Soprattutto quest'ultimo argomento potrebbe mostrare una permanente convergenza colla posizione dello Stigliola.[22] Secondo lo Stigliola inoltre uno dei problemi essenziali

[18] *Ivi*, pp. 32-3.

[19] La questione è presente nella celebre condanna parigina: "*Quod Deus non possit movere coelum motu recto. Et ratio est quia tunc relinqueret vacuum.*" Si veda in P. Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, Montiligeon, 1903, p. 62.

[20] *Ivi*, p. 32.

[21] *Ivi*, p. 33.

[22] Secondo Stigliola infatti la *mezanità elementare* era convertita "in essalazione ascendente dell'assottigliamento fatto dal calore che risiede nel centro"; mentre "la consistenza in acque e nevi descendente" avveniva "per contrazione fatte dal freddo che sta nella circonferenza" (*Delle Apparenze Celesti di Nicolò Antonio Stelliola Linceo Napolitano. Un de trattati della sua Enciclopedia Pithagorica*, Accademia dei Lincei, col. Ms. Lincei 16, cart. sec. XVII, p. 1). Le due virtú si presentano poi come necessarie "apportatrici l'una dell'altra" (*ibidem*). Infatti "dalla virtú ripercussiva del freddo [...] procedente verso il centro, ne viene il congresso delle operazioni: et nel congresso il fervore, et dalla parvenza del movimento adunatore e generatore del calore, ne viene l'accensione del centro. Dalla qual accensione si fa regresso nella dilatazione della virtú, che finalmente terminando nella circonferenza viene nel raro: il che porta la estinzione del calore et la essaltazione della virtú opposta del freddo" (*ivi*, p. 20). In altre parole "il calore nell'ultimo suo progresso, vegnendo nella circonferenza, vien nella rarità della sua virtú et suo annullamento datore del freddo, et il freddo facendo progresso dalle circonferenze in verso il centro porta la densità et confrecazione de raggi datrice del fervore" (*ibidem*). Come si ricava esiste per Stelliola una unificazione caldo-freddo; inoltre la posizione del luogo del caldo e del freddo è invertita. Infine il movimento è sempre nello Stelliola non riferito *al* mondo ma ad *un* mondo. Per altro sulla questione sopraccennata della apparenza le posizioni si avvicinano. Si può parlare infatti di *sussistenza assoluta*, cioè di entità realmente esistente; di *sussistenza relata*, cioè di entità che sono solo per un rapporto, cosí per esempio il fatto che "li raggi del Sole penetrando la trasparenza" delle comete "dan li crini, effetto dipendente della penetrazione del lume nel corpo traslucido denso" (*ivi*, p. 12). Ma l'essere relativo è ancora indipendente dal *sensitivo*; dal sensitivo infatti "avvengono in dette illuminazioni et crini, altre apparenze

della scienza è quello di definire stante l'apparente rotondità celeste "se la rivoluzione apparente della circonferenza stellare, sia sussistenza propria della esteriorità comprendente, o sia effetto dipendente da movimento sussistente nella sfera compresa, nella quale è il visivo. Et perché secondo le cose mostrate non può la potestà insistente in qualunque corpo haver apprensione dell'operazioni emananti dall'istesso principio, nel quale esso è, ma si fa il senso del concorso delle potestà opposte, è di bisogno a fine della assignata sussistenza di detto movimento farne argomentazione dalle apparenze avvegnenti, dall'occorso delle esteriorità: et seguendo le ragioni mostrate nella dottrina de gli essere; che l'esser sussistente habbia dipendenza dall'essente, et l'esser apparente, dall'esser sussistente: et che dall'uno movimento sussistente dal visivo ne avvenga l'apparenza di movimento apparente nella moltitudine esteriore. Come nella navigazione, dal movimento della nave che porta il sensitivo si ha l'apparenza del movimento commune nelli corpi tutti esteriori della nave, viene con l'istessa ragione da considerarsi se la rivoluzione apparente diurna, sia sussistenza propria della esteriorità sferea, o sia sussistenza nella interiorità et apparenza nella esteriorità."[23] Il quesito esposto nel *Del senso delle cose*, è dunque presentato negli stessi termini e colla stessa terminologia che nello Stigliola. Si conferma cosí una permanente influenza di questo autore mentre l'abbandono del copernicanesimo e dell'infinitismo appare inficiato da dubbi evidenti e comunque dalla permanente credenza per un lato nella infinitezza spaziale, e per l'altro in Dio come luogo della infinitezza dei possibili.[24]

Ma ritornando alla funzione conservativa dello spazio va sottolineato che essa non potrebbe operare se al suo interno non rivelasse una funzione attiva. Essa è data dall'*anima del mondo* che Campanella definisce come "natura commune e arte universale da Dio creata, infusa nel tutto."[25] Alcuni la identificano con Dio, ma "io dico, che Dio è infinito e non può nulla natura creata ricever l'influsso suo infinitamente ma con modificazione finita, perché non è atta a sostenerlo altra-

dipendenti dalla relazione delle stelle al visivo, et sono in che la chioma appaia o breve o lunga, o dritta o inflessa" (*ibidem*). La scienza consisterà dunque propriamente in questo: che la ragione dovrà "pigliare argomentazione cosí nel movimento, come ne gli altri effetti, se l'effetto avvenga dalla potestà del sensitivo apprendente, o sia sussistenza della cosa appresa" (*ivi*, p. 10).

[23] *Ivi*, p. 12.

[24] Alla influenza dello Stigliola dovrebbe aggiungersi quella del Patrizi, la cui teoria dello spazio-Dio ha senza dubbio influenzato il Campanella in direzione infinitistica, magica e copernicana. Per la discussione con Patrizi che Campanella chiama "amicus noster" nel terzo libro della *Theologia*, rimando a ciò che se ne dirà piú sotto.

[25] *Del senso, ecc.*, cit., p. 161.

mente."[26] Essa è "il primo instrumento della sapienza prima; e il mondo ha lo spirito che è il cielo, e grosso corpo la terra, sangue il mare, mente quest'anima."[27] La svolta unitaristica porta dunque Campanella a postulare oltre le anime delle stelle un'unica anima del mondo che le abbraccia tutte, e che specifica sul piano metafisico la funzione attiva dello spazio conservatore. Su questo punto Campanella si esprime cosí: "essendo le stelle parte, non sanno quel che sa *tutta l'anima del mondo, e tutto il mondo*, ma quel che a loro è avvenuto dopo che nacquero le cose che sono da venire al mondo, in gran parte sapeno."[28] Da questo richiamo unitario deriva in primo luogo che "tutto il mondo vive d'un comune senso e di piú ci è la sua mente, come in noi la nostra, e di piú c'è il senso particolare a ciascheduna cosa diffusa del comune."[29] Si vede ancora, continua Campanella, "quanto sono sciocchi coloro che negano il periodo della vita fatale, e il senso e consenso di tutto l'universo insieme."[30]

È dunque attraverso l'anima del tutto che si specifica la iniziale capacità conservativa dello spazio. L'anima del mondo è il riferimento unitario delle influenze astrali.[31] Si tratta della ripresa del tema cardaniano delle congiunzioni magne[32]; ad esso tuttavia Campanella attribuisce un nuovo significato, in quanto collega il problema delle "case" e dei "trigoni" alle esigenze conservative del mondo. Se era già noto

[26] *Ibidem.*
[27] *Ivi*, p. 168.
[28] *Ivi*, p. 174.
[29] *Ivi*, p. 266.
[30] *Ivi*, p. 267.
[31] Campanella è esplicito nell'ammettere la validità della determinazione stellare, sostenendo che "tutte cose future sono nelle cause loro" e che "le stelle dalle quali tutti calori e moti e passioni qui basso si fanno, ordinano quello che ha da essere, secondo la legge imposta a loro" (*ivi*, p. 191). La determinazione stellare è parte di una spiegazione unitaria della vita. Io, ci dice Campanella, "fui nemicissimo di Astrologi e scrissi contro loro in gioventú, ma li miei travagli m'hanno fatto accorto che dicono molte verità, e che ci sia grande ignoranza fra loro, sí per la grandezza e lontananza dalla scienza, sí anco perché ogni goffo vorria essere Astrologo per indovinare e svergognar l'arte" (*ivi*, p. 315). Già fin da questo momento Campanella crea l'argomento che "libera è la volontà, ma non l'azione esteriore" (*ivi*, p. 316), e cita a sua difesa il *Contra Gentes* di San Tommaso, ma il suo interesse in realtà va alle influenze astrali che interferiscono anche sulla storia umana.

[32] "Le congiunzioni magne in questi Trigoni durano duecento anni e ogni tanto tempo mutano, si finiscono tutte in ottocento e significano gran novità. Saturno, Giove, e Marte fanno le cose di tempo longo per la tardità; Mercurio e la Luna di brevissimo; l'altri di mediocre. È distinto in dodici segni il Zodiaco perché dodici volte s'accoppia il sole con la luna, ogni anno; e ha ogni segno trenta gradi, perché ogni trenta dí si raggiungono. Le loro congiunzioni e opposizioni variano tutte le cose ordinarie, ma quelle che si fanno nelli quattro cardini, Ariete, Cancro, Libra, Copricorno, hanno piú forza per tre mesi, e l'altre seguono la norma loro" (*ivi*, p. 320).

anche agli antichi che i pianeti avevano "case, trigoni, esaltazioni e termini,"[33] ciò che invece restava loro ignoto era che "le mutanze di segno in segno," quando "le stelle dell'uno entrano in quello dell'altro," "mutano le principali potestadi del Mondo."[34]

I caratteri originali dell'astrologia campanelliana possono riportarsi pertanto a questi tre. In primo luogo (scoperta la rotondità della terra, e partendo dal presupposto che si possa ora "girare" il mondo tutto)[35] egli afferma che è possibile stabilire che "ogni grado in cielo ha per zenit il suo in terra,"[36] e che per conseguenza si può vincere "la costellazione... dove sovrastà."[37] Intende dire Campanella che calcolando le modificazioni sopravvenute nelle strutture celesti è possibile stabilire a quale pianeta soggiaccia una provincia ed un regno, ed individuare le sue leggi ed i suoi costumi, in quanto le costellazioni universali vincono le particolari, e "quelle della communità quelle dell'uomo."[38] Il secondo carattere originale della astrologia campanelliana (collegato al precedente) è la rispondenza delle influenze astrali alle esigenze conservative dell'anima dell'universo. Accade, in altre parole, che essendo gli astri non legati ad orbi deferenti, ciascuno di essi ha un margine di autonomia, ed una propria possibilità di creare modificazioni. Deve perciò presupporsi che l'anima dell'universo abbia una sua generale capacità regolativa in funzione della conservazione del tutto. Ne deriva che la influenza possa calcolarsi sia in funzione delle *repetizioni*, sia anche delle variazioni delle parti motivate in vista delle esigenze conservative del tutto. È in ultima istanza il *senso delle cose* concepito ora anche come anima dell'universo che indirizza il corso degli eventi. Una finalità del mondo non può ravvisarsi in singoli eventi, od ordine di eventi, ma solo nel tutto. Essa si può precisare come *necessità per il meglio*, in cui il meglio sta a significare appunto la preminenza del tutto sulle parti. Il terzo carattere originale è quello piú noto e si riallaccia alla possibilità umana di superare la determinazione, investendo però non solo il problema tradizionale del saggio che domina le stelle, ma anche attribuendo al saggio una capacità di insegnare alle *comunità* a dominare la determinazione.

Partendo dalla generalissima *funzione conservativa dello spazio* si giunge a questo ordinamento astrale, per il quale, pur essendo esclusa

[33] *Ibidem.*
[34] *Ibidem.*
[35] *Ivi*, p. 326.
[36] *Ibidem.*
[37] *Ibidem.*
[38] *Ivi*, p. 327.

la meccanicità della ripetizione, l'universo si atteggia come un corpo organico nel quale una piccola ferita viene riassorbita dalla salute del tutto, e le modeste modificazioni giovano alla salute dell'insieme. In tal senso va valutata anche la teoria della estensione per la quale "mentre il corpo si rarefà, le sue parti si estendono in piú spazio, ma non divengono tuttavia cosí distanti da includere il vuoto. La soluzione di Aristotele, che dice che il denso, quando si fa raro, diviene in atto ciò che era in potenza, è vanissima; la risposta infatti non insegna alcunché; come neppure dice alcunché chi sostiene che dal seme nascono gli animali, perché diviene atto ciò che era potenza. Aristotele avrebbe dovuto invece dire la ragione effettiva per la quale qualcosa è in atto; avrebbe cioè dovuto dire come il denso si rarefaccia, e gli sarebbe stato necessario ricorrere alla estensione ed al vuoto interposto [...] Se l'universo è un tutto pieno non occorre che si muova il tutto, quando qualche corpo si muova in esso. I corpi rari infatti, quando si espandono possono addensarsi, ed unirsi sempre piú. Perciò quando si muove un corpo vicino, il moto si indebolisce successivamente, e cessa nel corpo seguente, perché si condensa in se stesso, e non si richiede per questo il vuoto, ma basta la stessa rarità e benché le parti si sforzino di spingere avanti, tuttavia altre parti si precipitano a riempire lo spazio lasciato vuoto..."[39] Lo spazio cosí concepito ha la capacità di conservare in quanto sostiene intrinsecamente l'essere delle cose ("quatenus sustentat esse rerum intrinsece"),[40] non cioè la loro superficie che appare come legata alla particolare dimensione di una cosa, ma la cosa come parte del tutto, liberata cioè dei suoi aspetti *apparenti* e svelata nella sua reale sostanza.

La teoria della estensione, sul piano fisico permetterebbe dunque di collegare il divenire al tutto, e nello stesso tempo di mantenere una certa autonomia dei singoli esseri. Lo spazio ha cioè la capacità originaria di conservare ma non di determinare in senso stretto il corso degli eventi. La grandezza di un corpo è delimitata rispetto ad un altro corpo ("ad ulterius corporis fines") ma non rispetto ad altro spazio.[41] Lo spazio è uno, a niente contrario, ed esteso "fere absque fine"[42] e quando si divide il corpo, lo spazio non si divide, e per esso *l'universo è uno*, anche se non è l'unità.[43]

La teoria della conservazione si specifica dunque in queste partico-

[39] *Disputationum, ecc.*, cit., p. 23.
[40] *Ivi*, p. 24.
[41] *Metaphysica*, cit., parte I, p. 208.
[42] *Ibidem*.
[43] *Ibidem*.

lari soluzioni. Ma come si presenta la funzione iniziale e preliminare? Essa può in primo luogo essere come *necessitata per il meglio* ("tutto quanto si fa per necessità viene per il meglio").[44] Il testo ove la acquisizione del punto di vista del tutto in funzione della *necessità del meglio* è piú evidente è certamente l'*Epilogo Magno*. La nuova concezione traspare dalla considerazione provvidenziale che assumono i singoli eventi.[45] La stessa presentazione delle tesi campanelliane come discorso del *Senno eterno* sta ad indicare il passaggio dal *Senso delle cose* che è attivo ricercatore dell'*armonia* e della *conservazione*, al *Senno eterno* od alla *monotriade* per i quali l'esigenza di conservazione è preventivamente stabilita come principio universale, che si localizza nelle singole forme dell'essere. La conservazione è qui frutto di uno scontro che ha un'interna capacità autoregolativa e *formativa*; il carattere dominante della prima esposizione della teoria del *Senso delle cose* era la attribuzione della capacità formativa (la "forma formans") ad una delle forze in conflitto nel suo scontro con l'altra. Ma già nell'*Epilogo Magno* e nella seconda stesura del *Del senso delle cose* si precisa ulteriormente la funzione della *forma formans*. La definizione dell'essenza di un animale implica infatti la utilizzazione non di *una* forma, ma di una *molteplicità di forme* che si integrano a vicenda. Questa molteplicità deve rispondere ad una idea della divina mente e secondo quella l'animale è uno. La forma di Aristotele è sostituita ora da una *funzionalità complessiva* delle forme. Già la *forma formans* rispondeva alle medesime esigenze e regolava la casualità formativa. Ma ora la *provvidenzialità* in forza della quale le forme si dispongono *per il meglio* si distacca dalla immediatezza dell'azione *formativa* e diviene una legge conservativa generale propria dello spazio, che opera attraverso *idee* cioè modalità originarie dell'essere volto non alla conservazione delle singole forme, ma alla loro funzionalità complessiva.

Sul piano morale (ma con immediate conseguenze metafisiche date le premesse manichee del giovanile pensiero campanelliano) la questione si concentra intorno ad una nuova teoria del male. La trasmutazione

[44] *Epilogo Magno*, cit., p. 392.

[45] Qualche esempio: "Li denti dinanti nascono acuti quando fia il bisogno di tagliare, quei delle guancie piani per macinare, la lingua per nettar la bocca, per mandar giú le relliquie del cibbo, per sentir la bontà et malitia di quello, per battere et formar i suoni in quanti modi è bisogno. E tutte le parti dell'animale si veggono per conservatione del suo essere formate: e la testa è tutto l'animale, e 'l corpo è suo strumento e sostegno; e quella è cielo et questo è terra" (*ivi*, p. 359). Ed altrove al fine del moto: "hebbe dal Senno la machina fermata sopra l'ossa che derivando dalla testa si convertono in trentaquattro vertebre" (*ivi*, p. 351). Citazioni di questa fatta potrebbero moltiplicarsi.

degli enti particolari è utile al *Mondo*[46] e Dio viene presentato a dire che "ogni cosa era bene, et che il male non era altro che l'abisso del bene e 'l mancamento del bene, ma ch'egli non haveva essenza. Ma non conoscendo gli huomini questo passo, faranno qualche errore nella contemplatione di me: 'ma io tutto a bene.' Cosí Egli parlava, e tutte cose procedevano, et la lucerna del Mondo coi sui luminari girava..."[47]

In luogo della definizione empedoclea della necessità (fisica), contro cui combattono le forze metafisiche, si definisce qui un concetto metafisico della necessità connesso alla presenza della forza ordinatrice. Essa ci conferma la adesione campanelliana ad una teoria della conservazione operante in tutti gli esseri e determinante lo scontro tra gli esseri. Lo spazio infinito non muta gli equilibri che lo scontro delle forze determina, ma li accompagna col sigillo ottimistico della *necessità per il meglio.*

La funzione dello *spazio* in questo rimando metafisico è estremamente chiara nella canzone *Del sommo bene metafisico*:

> L'essere è il sommo ben, che mai non manca,
> e di nulla ha bisogno, e nulla pave.
> Amanlo tutti sempre; e' sol se stesso,
> perché non ha maggior né piú soave.
> S'egli è infinito, noi di morte affranca,
> che fuor non ha, né dentro a lui framesso
> puote il nïente star. Né dunque alcuna
> cosa s'annulla, ma si cangia spesso.
> Lo spazio immenso all'esser d'ogni cosa
> è base in lui nascosa,
> che solo in sé riposa,
> da cui, per cui e in cui son tutte in una;
> e da cui lontanissima è ciascuna
> da infinito finita[48];

e nel secondo madrigale:

> come lo spazio tutti enti penetra,
> locando, e d'essi insieme è penetrato;

[46] Il termine mondo non esclude la possibilità dell'esistenza di altri mondi: "E disse Dio 'se altri Mondi s'havessero a fare, ogn'un di loro haveria una prima materia et una prima contrarietà'" (*ivi*, p. 196).

[47] *Ivi*, p. 249.

[48] L. Firpo, *Tutte le opere di Tommaso Campanella*, cit., p. 87.

così Dio gli enti interna, e 'l spazio, e passa,
non come luogo, né come locato,
ma in modo preeminente, donde impetra
lo spazio d'esser luogo, e 'l corpo massa,
e l'agenti virtú d'essere attive,
e gli composti in cui l'idea trappassa..."[49]

Il punto di partenza è dunque la capacità conservatrice del tutto.

...E sempre fia chi fue;
dal che farsi contento
piú che non sa volere, ogn'ente io sento...[50]

ed è per la conservazione, che nell'ente primo

...trovai
mondi, virtuti e idee, nel suo interno
fatti e rifatti in piú fogge ab aeterno,
nuove agli enti rifatti, a' fatti antiche.[51]

La morale che corrisponde a questa soluzione metafisica è evidentemente improntata panteisticamente. È il fatto che il tutto mantenga in ogni cosa ed in ogni direzione la sua preminenza ed intangibilità, che rende possibile una sua interpretazione ottimistica. È ancora la considerazione del tutto che permette di separare il conoscere *respectu nostri* (cioè legato alle nostre esigenze conservative), dal conoscere vero e proprio che scopre il primo come alienato,[52] come dominato da una illusione:

[49] *Ivi*, p. 88.
[50] *Ivi*, p. 95.
[51] *Ivi*, p. 90.
[52] Per il termine *alienatio* si veda il passo che segue: "*...Hinc est quod omnia entia, vi cognoscitiva praedita, seipsa quasi non videntur nosse, quoniam semper intelligunt extranea objecta et quasi a seipsis alienantur: unde factum est, ut putemus animam non intelligere seipsam, nisi reflexe, quatenus intelligit, se se intelligere alia, seque tanquam aliam in extraneorum intellectione percipit*" (*Metaphysica*, cit., parte II, p. 36). Invece per quanto riguarda la *intellectio essentialis et originalis sui ipsius*, Campanella sostiene con Agostino "*nihil differre intellectum intelligentiam et intellectionem*" (*ibidem*). Le creature rappresentano Dio in ciò "*quo se ipsas intelligunt directe per essentiam*" (*ibidem*). Ma questa intelligenza non è eguale a quella divina perché è *sui tantum*, cioè di un oggetto finito e limitato, sia perché sottoposto ad impedimenti esterni sia perché non è in grado di essere causa né di sé né di altre cose. Dio invece "*intelligendo alia, causat illa, et intelligendo se, causat se, si ita loqui licet, more Graecorum Theologorum. Nam potius dicendum est, communicat se sibi, et generat sui ideam verbum et veritatem. O,*

...ogni ente, benché vil, non vuol cangiarsi
con altri; onde s'aiuta
contra 'l morir che 'l muta;
ma vorria e crede solo in sé bearsi,
ch'ignora l'altrui ben sape il suo interno.[53]

ed espresso in prosa: "ogni natura, ingenerandosi nelli enti, impara da Dio quel che ha da oprare, ma poi ignora se stessa per le passioni aggiunte. Cosí il calore si rinchiude in terra, e scordasi d'esser venuto dal sole e si fa casa, et è nemico degli altri calori che gli la guastano, e Dio si serve di tale ignoranza a far la molteplicità delli enti..."[54] Altrove ci dice Campanella che noi "non sappiamo ciò che siamo stati nel ventre della madre: e molto meno quando eravamo come seme nel padre, e come sangue e pane, da cui deriva il sangue, ed erba da cui deriva il pane: e questa mutazione è chiamata dai Poeti passaggio del fiume Lete; infatti come l'acqua del fiume è sempre diversa, cosí pure le cose fisiche. E mentre si trasmuta, non passa in una sola cosa, ma in molte; la carne della vitella infatti diviene fumo e vapore e chilo e sterco, ed ancora molte altre cose; e come la forma tipografica è assunta di continuo nella composizione di altre pagine, e di continuo è disfatta, cosí ogni corporeità sembra trasformarsi e la morte di uno giova alla generazione di molti, e dalla morte di molti nasce una sola cosa. Tuttavia nella totalità la vita è una come nel corpo umano il pane che muore vive come sangue, e questo muore per divenire carne e spirito, e quest'ultimo non si ricorda di essere stato sangue, e molti dolori e piaceri e morti e vite sono la vita di un solo corpo. Prima di noi infatti non c'è vita permanente di nessun composto, ma vita fluente composta di vite e di morti che si succedono attraverso un flusso e cosí molte trasmutazioni integrano di molte morti e vite la vita del mondo, e tuttavia niente muore, poiché Dio non lascia che muoia ciò che ha fatto essere. E Virgilio ha compreso questo, quando dice che non c'è morte, e che Dio è in tutti."[55]

Lo *spazio* in riferimento al tutto promuove dunque una funzione attivamente conservativa che passa attraverso l'anima del mondo e la particolare fisionomia che assume in Campanella la teoria della ripeti-

Magne Deus, nunc intelligo et quasi tango, quod prius cogitare nullo modo poteram, sed voce tantum proferebam inani, sicut psitacus suum chere sub ventre magistro" (*ibidem*).

[53] *Tutte le opere di Tommaso Campanella*, cit., p. 48.

[54] *Del senso, ecc.*, cit., p. 147.

[55] *Metaphysica*, cit., parte II, p. 143.

zione stellare. In se stessa sta a significare che la conservazione del tutto non è il risultato casuale dello scontro delle forze ma è in qualche modo la condizione stessa, e quindi il limite imposto a quel medesimo scontro di forze. Il concetto di Dio è esattamente nello spazio ciò che corrisponde alla possibilità di cogliere la motivazione delle sollecitazioni al di là della sollecitazione stessa.[56]

Ma in cosa consiste tale motivazione? Essa va riportata al concetto di ripetizione e di inesauribilità della funzione conservativa; e quest'ultima a quello della infinitezza dei mondi possibili. Già nella *Philosophia sensibus demonstrata*, Dio era il luogo dei mondi possibili. Questa visione di Dio è confermata nell'*Epilogo Magno* là dove Campanella annota che "antevidde il primo Senno speculativo molte altre spetie di cose fattibili, e delle cose fatte molte altre che non sono ma ce l'imaginiamo, et i pittori le dipingono come la chimera, la sfinge, la viteoliva, i Briarei. Et altre foggie d'animali, di piante, et di pietre congiunte et divise conobbe il Senno, piú che noi non sappiamo pensare, ma non le approbò, perché disse che non comportava la sua statua piú consistenti in vita, né si potevano conservare et propagar. Perché il commandamento di Dio fu che in certe considerate maniere rispondenti alle partecipanze della sua Idea, il sole fusse padre et la terra madre di queste seconde cose, et che esse seconde imitando l'attione de i parenti, come quelli del Senno, facessero altre a sé simili con numero peso et misura."[57] Dunque il senno eterno è luogo ove si raccolgono piú *possibilità*, piú ordini possibili del mondo, e piú mondi possibili. Se l'anima del mondo si presenta attraverso la ripetizione il modo della conservazione, la riserva di possibilità contenuta nel concetto di Dio dà la garanzia della inesauribilità dei modelli possibili del mondo.[58]

D'altro canto il mondo presente non solo si conserva per opera dell'anima del mondo, ma come qualsivoglia altro ente è sottoposto alla vicenda di mondi. Sostiene Campanella "che si muovono i poli del

[56] "per tutto si fanno le cose necessarie intese da Dio con libero consiglio, et fatte da gli elementi con necessità amabile, poiché quel che per necessità viene è per loro meglio" (*Epilogo Magno*, cit., p. 209).

[57] *Ivi*, pp. 238-39.

[58] Campanella nella nota aggiunta al passo vuole sottolineare: 1) che la possibilità che si è realizzata nel mondo presente non è casuale; 2) che mondi molteplici possono essere già attualmente esistenti. Erano le conclusioni cui era giunto nel periodo empedocleo, e che egli non smentisce: "Le cose nacquero con ragione approbante e non a caso come Empedocle pensò che le cose mostrose siano state nell'origine del Mondo, ma poi non si siano conservate, il che saria stato errore dell'Artefice. Però dico che non le approbò, benché l'abbia previste. Ma quel che sia fuori di questo Mondo da Lui approbato non si sa, ma è da noi imaginato" (*ivi*, p. 239).

cielo con la machina del tutto [...] alzandosi e abbassandosi verso il firmamento, dov'è segnato l'equinottiale di un modo che s'appella trepidatione, perché nessun calore sa star fermo. Onde le stelle superiori a pianeti caminano anchora obliquamente di moto quasi insensibile et alterno; et è da credersi che quando tutti questi moti di stelle fisse et erranti torneranno al loro principio, sarà finita la trasmutazione d'ogni cosa e 'l corso della vita mondiale, et fia quello che appara buono e bello alla Ragione eterna. Et però si vede il sole avvicinato piú sempre a terra, et prevenir l'equinottiadi, et mutar l'obliquità dell'eclittica, et le figure delli dodici segni del zodiaco confondersi."[59] L'intreccio tra conservazione e morte del mondo può risolversi solo riportandoci al concetto di Dio come luogo di possibilità da cui possono scaturire infinite figurazioni di mondi possibili per il quale la morte di una figurazione significa il venir ad essere di un'altra. È questo il significato che Campanella viene attribuendo al suo schema primalitativo che contiene il fato, la necessità e l'armonia in cui il concetto di fato rimanda ad una *scelta* tra possibili, mentre la necessità e l'armonia corrispondono alla strutturazione di quel possibile che è derivato dalla scelta.[60]

L'uomo è in grado di affacciarsi alla fonte della determinazione, cioè alla scaturigine dei possibili. Quest'ultima capacità è strettamente connessa alla mente. Tuttavia già nella natura è presente l'impronta della fonte delle possibilità[61]; essa si manifesta anche nella sensibilità degli elementi e delle cose, che rende superflua l'azione diretta di Dio o quella degli angeli.[62] La sua piú tipica manifestazione è però la mente umana. La mente umana "avviva il composto et l'operatione sue rende perfette."[63] Per questo essa "mai di saper et voler si satia, e sopra il sole et sopra il cielo un infinito intende..."[64] Perché non si levasse sopra il Creatore, questi volle "che niuna opera naturale ella facesse,

[59] *Ivi*, p. 218.

[60] "il fato che pende dal mio volere guiderà loro con la necessità del mio potere, in maniera che si tempereranno nell'armonia dal mio sapere dipendente" (*ivi*, p. 244).

[61] "... si fecero in mare tante cose quante si fanno in terra dall'arte e dalla natura: et pesci-vescovi si vedono, et calamari, pesci-loriche, catene etc. et in terra si fecero quante cose sono in cielo. Et quante vi sono in cielo poi vi sono in Dio piú eminentemente, seminator dell'essere, del potere, del sentire et dell'amare" (*ivi*, p. 331).

[62] "Non converrà mai che io deputi ad oprare nelle cose internamente un angelo, il quale delle pietre e delle piante, del caldo e del freddo sia interno, qual'è l'anima a i corpi humani e brutali, perché sarebbe viltà grande alla mia bella intelligenza e pregiudizio a gli animali" (*ivi*, p. 333). È qui confermato ciò che appare in tante testimonianze della congiura, che Campanella, cioè, non crede agli angeli ed ai demoni, almeno in connessione alle cose di questo mondo.

[63] *Ivi*, p. 422.

[64] *Ibidem*.

né cosa alcuna imparasse se non dallo spirito corporeo."[65] Tuttavia la mente procede dal noto all'ignoto e costruisce il discorso, trae notizie sul futuro attraverso il passato.[66] Partendo dal senno, essa costruisce coll'immaginazione. Questa ultima virtú "quando è fatta ad arte nello spirito corporeo per significatione, è bella, perché significa l'habilità dell'animo ad ogni cosa componere e distinguere pronto. Et quando è in spirito sottile fa habilità nelle matematiche et metafisiche scienze et nelle morali, che trattano le cose non esposte al senso che si figurano con l'imagini sensibili, et serve assai a chi parla per persuadere al popolo."[67] La scienza e la tecnica partono dunque dalla mente e si fissano nell'immaginazione.[68] Il senno eterno, rivolgendosi alla mente, la apostrofa in questo modo: " Tu con quelle divine potenze che a Dio guardano, corrigerai lo spirito tuo, vehicolo e vincolo tra il corpo e te: ché basterà solo l'amor divino con la credenza in me a far che tutti li spiriti ben operino, se li renderai amanti della mia bellezza, la quale in me è per essenza. Et seminai il volto della mia imagine per il Mondo, talché, per tal bellezza operando, ogni cosa farai bene e degna di premio mio. Se poi s'innamoreranno del bene caduco e della bellezza partiali, godendole come fine et non usandole come mezzi a conoscere me, et tu eluderai el loro amore, sarà gran male per voi. Et acciocché tu non dichi non poter correggerlo perché sia troppo bestiale, io li darò per via del discorso guidato dal desio del bene, le virtuti *animali* obedienti a te, sendo da te persuase col senno mio che sei la mia imagine et porti le potenze da ricevere la gratia che ti fa operare non solo bene ma con merito eterno, non essendo tu atterrata dalla prudenza sensitiva che guarda a i beni piccioli."[69] Dalla posizione della mente si deducono cosí la prudenza, la scienza naturale,[70] la religione, la politica,

[65] *Ibidem.*

[66] *Ivi*, p. 467.

[67] *Ivi*, pp. 484-85.

[68] Questo passaggio dell'immaginazione spiega le fantasie che prendono forma di realtà. Cosí un febbricitante "corre con quel modo che in lui s'è svegliato e non si sa frenare [...] Et facendo un concetto vano sempre manterrollo finché lo spirito sta in quella passione soverchia..." (*ivi*, p. 486). Con probabile riferimento alle paure diaboliche ed a quelle infernali, si annota: "non si perde la memoria quando viene la pazzia dalle fuligini et malinconia, che disturbano il discorso et guastano l'imaginativa: mentre lo spirito teme da quella egrezza per veder cose monstruose e paurose. Et credono ad ogni paura perché l'hanno dentro: onde sempre si pensano che casca il cielo, et ch'elli sian morti, et che venghi guerra contro a loro" (*ivi*, p. 486).

[69] *Ivi*, p. 506.

[70] "Di queste scienze poco n'hanno i bruti, perché sono senza quella divina alma che le fa perfette nello spirito, lambicandole per suo gusto" (*ivi*, p. 508).

la scienza morale.[71] Il rapporto della mente con Dio si racchiude nel fatto che il suo consorzio è "a noi tutto vicinissimo, benché lontanissimo per trascurataggine delle cose divine avvenuta per troppo amore delle humane."[72] Avvicinarsi a Dio significa allora elevarsi alla scaturigine della conservazione delle cose, non cioè soltanto "alla propria conservatione la quale è un viver secondo la natura," ma "al primo Ente sempiterno per imitazione cercando di immortalarsi come a lui è possibile."[73]

Nel concetto di conservazione in rapporto alla mente s'innestano dunque scienza, medicina, capacità legislativa e, strettamente connessa a quest'ultima, religione. Rivolgendosi agli uomini il senno eterno li apostrofa ancora, perché sia giustamente organizzata la gerarchia in rapporto alla natura sicché quelli che son forti di corpo e non di mente "siano tenuti per coltivare e per combattere, altri di corpi et di mente per regnare, altri di mente savij et deboli di corpo per investigare le scienze et religioni, altri deboli et vili in ambe le parti per servire"[74]; li esorta a servirsi come il senno universale "delle cose vili a pro' delle nobili,"[75] e li invita infine ad usare la religione come di un corpo mistico "che mediante l'unità sua unisce."[76]

Sembra dunque di poter concludere rilevando come la nuova visione unitaria dello spazio (in quanto respinga l'identificazione di Dio e dello Spazio) implichi una concentrazione dei mondi possibili in Dio. Questo è supremo principio di conservazione e di ripetizione, proprio in grazia della infinitezza dei possibili che sono in lui contenuti. La mente umana è un tramite tra queste strutture possibili ed il mondo che si presenta a noi come sensibilmente reale. Gli strumenti operativi della mente sono la scienza, la politica e la religione. Le possibilità pratiche non sono annullate nello schema unitario. Esse mantengono la loro origine magica assumendo però una fisionomia piú realistica di cui verremo piú sotto esaminando all'interno della *Metaphysica* la giustificazione

[71] Campanella confronta la saggezza politica delle api, delle formiche e degli uomini e commenta: "La politica et morale scienza del governo è troppa nell'api, formiche et grui, che ce fan vergogna: senonché, aggiungendo la divina scienza a quella, gli avanziamo, perché la legislatura è cosa eccellentissima, tanto piú quando alla ragione — divino legislatore — aggiunge documenti imparati da Dio, de i buoni et de i sapienti amico" (*ibidem*). Campanella intende dire che la capacità legislativa appoggiata sulle religioni dà all'uomo una saggezza politica maggiore di quella degli animali.

[72] *Ivi*, p. 509.

[73] *Ivi*, p. 515.

[74] *Ivi*, p. 550.

[75] *Ivi*, p. 551.

[76] *Ivi*, p. 552.

teorica. Possiamo comunque a questo momento della analisi confermare che con esclusione della "distensione" copernicana e bruniana dei mondi infiniti ora di nuovo raccolti nella potenzialità della mente divina, nessuno dei motivi teorici e pratici della prima formulazione del suo pensiero è andato perduto.

2. *La nuova proposta pratica*

È nel quadro della teoria sopradescritta che si inseriscono sia la congiura sia la riflessione politica campanelliana immediatamente seguente alla congiura. Il quadro della rivolta è stato senza dubbio assai vasto e la partecipazione di nobili (e di nobili ecclesiastici) fuori discussione.[77] Certissima anche la complicità turca.[78] Non ci può essere però dubbio che lo scopo immediato e vero della congiura sia stata la

[77] Il vescovo di Mileto viene più volte accusato di complicità e di impedire la giustizia. Sospetti si avanzano sul "Theologo di detto vescovo" (L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, ecc.*, vol. III, pp. 48-9). Egli era di casa del Tufo ("il vescovo di Mileto, città di Colauro, il quale è di casa del Tuffo," *ivi*, p. 95. Ripetute volte si fa il nome di Don Lelio Orsini e di membri della famiglia Del Tufo: "in detta congiura e' interveniva ancora lo Principe di Bisignano, lo Marchese di Santo Lucito Geronimo dello Tufo che havea promesso dare lo Castello di Squillace in potere delli congiurati..." (*ivi*, p. 132). Il principe di Bisignano è appunto Don Lelio Orsini: "et che il Campanella s'avantò, che venendo Don Lelio Orsini Governatore dello Stato di Bisignano, haverebbe tutto quello Stato in suo favore, per che tenea gran amicitia col detto Lelio Orsini, dal quale era stato favorito nelli suoi travagli e spesso si scrivevano" (*ivi*, p. 134). Lo stesso Don Lelio Orsini avrebbe dato incarico ad un fra Gregorio di Nicastro di andare "esplorando le genti sotto habito di Merciaro, et venditore di figure" (*ivi*, p. 135). Il nome di Don Lelio Orsini torna a p. 138 ove è indicato come capo della congiura. Il Marchese era partecipe anche delle elaborazioni astrologiche; egli era "homo sapiente in le scientie sopranaturali, et ch'in queste medesime havea arrivato ad intendere il detto Fra Tomase Campanella, homo niente manco nelle scientie del detto Marchese" (*ivi*, p. 131). Del resto lo stesso Orsini era tutt'altro che uomo dozzinale ed il cardinale S. Giorgio commentava così la sua morte: "È dispiaciuta la morte di D. Lelio Orsino, essendo massime così dannosa per la giustizia, ch'egli administrava nel suo governo, come V.S. rappresenta..." (*ivi*, p. 80). Si tratta dunque di un gruppo di uomini non solo potenti, ma tali che su di essi Campanella deve aver esercitato un'effettiva influenza ideale. Del resto come spiegare altrimenti l'interesse che essi posero alla sua produzione intellettuale, e l'aiuto che offrirono alla fuga dei compagni di Campanella e del Campanella stesso?

[78] I turchi erano in generale ben visti, se nell'aprile del 1600 l'ambasciatore veneto poteva scrivere al suo governo: "son qui lettere di Cossenza in Calavria con aviso che non potendo quelli populi tolerare il governo de spagnoli in quelle parti, et particolarmente dapoi la congiura di Catanzaro, più di mille persone erano andate a rinegare la fede ne luochi de Turchi, et ultimamente in particolare quattro cento passatesi alla sfilara sopra alcune barche" (*ivi*, p. 98). La partecipazione turca alla congiura riguardava aspetti marginali (i turchi chiedevano privilegi commerciali del nuovo Stato) e non è spiegabile senza la presenza dei fuorusciti calabresi.

liberazione dal dominio spagnolo e l'instaurazione di uno stato sovrano. Campanella stesso aveva fissato gli obiettivi dell'azione in questi punti: "volea predicare la tirannide di Principi, et Prelati et fare questa Provintia Republica, predicar nova legge, et dar nove leggi, e con queste cattivar l'animi a sé, et che per quelle parole Principi intende prima contra Re Filippo, et contra li suoi Principi, et per li Prelati, il Papa, Cardinali, e Vescovi della Chiesa di Dio."[79]

Contro la tirannide Campanella voleva predicare la *libertà*. Ma che significato assume questo termine nelle testimonianze del processo? Libertà significa in primo luogo liberazione dal dominio spagnolo[80] e quindi ripresa della tradizione indipendentistica della nobiltà[81] e della cultura meridionali; significa anche instaurazione di "nuove leggi, et nuovo modo di vivere [...] con il favore di alcune profetie, ed delli Cieli, per Astrologia."[82] L'espressione "nuovo modo di vivere" traduce l'ordine sociale da Campanella progettato[83] e per il quale "Dio non fece ecceptione di nullo et tutte le robbe le creò per servitii de tutti..."[84] Su questo incontro di libertà politica e di nuovo ordine sociale si innesta il terzo senso della libertà che riecheggia nel processo come "libertà di coscienza." Campanella aveva cioè progettato di mandare "per ogni terra li predicatori at predicar la libertà..."[85] Al fenomeno politico della

[79] *Ivi*, p. 134.

[80] "Et all'hora volea predicar la libertà contro la tirannide di Re Filippo, et con la libertà l'animi di Popoli, (sic) et per terra havere l'armi di banniti, et per mare l'armata del Turco" (*ivi*, p. 133).

[81] "Han congiurato piú e diversi signori desiderosi di uscire di servitú della Corona di Spagna" (*ivi*, p. 106). Sarebbe interessante individuare gli obiettivi della rivolta a questo livello della congiura, dati i rapporti del Campanella coi Del Tufo e cogli Orsini. Non è da escludere che il movimento di liberazione antispagnolo estesosi al regno, avesse progettato di ripristinare l'infeudamento al Papa. Per Campanella però si veda piú sotto il modo come giudicava Papa e prelati.

[82] *Ivi*, p. 135.

[83] "Haveria fatto nova legge et ridotto ogni homo a libertà naturale, et mandato molti predicatori a predicare la libertà..." (*ivi*, p. 141). Ed ancora: "il Campanella [...] bene predicarebbe la libertà della Signoria Regia e della legge, et che predicariano nova legge, et Campanella farebbe nove leggi, et miracoli, sí che il Populo li crederebbe, et sequitarebbe, et sibene li banditi erano pochi per principio li bastavano, per che poi sarebbe stato agiutato da altri potentati..." (*ivi*, p. 162). In una relazione pubblicata dal Firpo è indicato il modo come Campanella differenziava la sua posizione da quella di Lutero e di Calvino: "raggionando con persone diverse soleva dire che Lutero, Calvino e altri eresiarchi erano stati uomini di poco sapere e di animi bassi, perché s'erano posti ad interpretare solamente o un passo di san Paulo, o un senso di Sant'Agostino, e non avevano avuto spiriti grandi, né pensieri magnanimi di componere nove leggi e nove sette, con le quali se sariano immortalati" (Luigi Firpo, *Appunti campanelliani*, XXXI, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana," a. XLI, 1962, f. III, p. 390).

[84] L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, ecc.*, cit., p. 508.

[85] *Ivi*, p. 139.

ribellione antispagnola si doveva dunque accompagnare in primo luogo il fenomeno sociale della partecipazione popolare nella prospettiva del comunismo e immediatamente dopo la predicazione religiosa e umana capace di dare universalità ad un fenomeno inizialmente circoscritto.

L'espressione *libertà di coscienza* va definita anche in rapporto al suo opposto. È esclusa la libertà là dove: "il Papa ed il Re si accordavano a latrocinii, et che tanto la corte temporale come spirituale era a similitudine d'una pigna, che prima ci sono li pigni grandi e dopo va sminuendo insino alli pignoli piccoli et che cossí succede nel una et nell'altra Corte ch'il Re et il Papa robbano [...] et in grosso, et poi ch'altri piú vicini robbano milioni et in somma tutti [...] per le loro qualità rubbano; diceva anco che non teneva *per canonica l'electione di Pontefici* perché l' voti erano corrotti et molte voce non erano ch'una, et questo provava con simili ragioni che donando il Re piatto a molti Cardinali essi si davano la voce alla Creatione del Pontefice, et essendo quindici o vinti pensionati del Re quelli si reputavano per una sola voce, biasimava in oltre il viver della Corte di Roma, del Papa che facea molte cose contro il dovere et maxime nell'allungar le cause. Chiama inoltre l'Ill.mi *Cardinali tiranni*, et ch'erano sodomite, diceva ancora che li Cardinali erano come quelli che *dicunt et non faciunt*, perch'essi predicano il digiuno e dopo attendono alla crapula, et questo l'intesi piú di sette o otto volte..."[86] Quello che qui a noi sembra una caratterizzazione sociologica, assumeva nella interpretazione campanelliana un significato metafisico e filosofico in relazione a quello che avrebbe dovuto essere il carattere universale del governare.

Ma cosa voleva il Campanella ricostruire in luogo di questo mondo dominato dall'egoismo? Purtroppo noi disponiamo essenzialmente della *pars destruens* del suo pensiero, che risulta con chiarezza dal sommario delle contestazioni che gli sono rivolte. I principali capi di imputazione possono raccogliersi in tre gruppi: 1) riduzione di Dio a natura e negazione della immortalità dell'anima; 2) carattere assunto dalla religione e dalla autorità papale di forza di male; 3) invenzione magica dei miracoli; 4) bontà degli atti naturali, e riduzione del peccato a ciò che segue alla pena.[87] Per capire il contenuto positivo che sta dietro

[86] *Ivi*, p. 229.

[87] Le accuse fondamentali rivolte al Campanella dal punto di vista dottrinale e dogmatico risultano queste: che Dio è la natura; che i sacramenti sono "*jura principatuum seu rationes statuum*"; che non vi siano demoni, né inferno né paradiso; che non si debba adorare il crocifisso; che l'atto venereo sia lecito; che non siano veri i miracoli ma opinione tenuta per verità da molto tempo; che i miracoli erano stati narrati dagli apostoli amici di Cristo e che perciò non si doveva loro credere; che Campanella poteva fare mi-

a queste negazioni disponiamo però della testimonianza (o meglio della denuncia) del Gagliardi. Questo si esprime nel modo che segue: "se bene io ho adorato il sole, la luna, et l'altre pianete [...] tutta volta, ho adorato principalmente la Maestà di Dio sopra tutte l'altre cose."[88] Dio è creatore dei cieli, del sole, della luna, dei pianeti e di tutto questo mondo, ma "quanto si contiene in detto mundo inferiore, tanto deli huomini, quanto deli animali, piante, alberi, pietre, e pesci, non ho mai creduto che siano stati creati da Dio, ma nati dalla putredine dell'istessa terra..."[89] Ed ancora "non ho creduto, che Dio si impacciasse de noi altri huomini, et delle nostre attioni, ne tampoco del governo di questo mondo, ciò è della mutatione delle stagioni, della fertilità, e sanità della terra, et di altre cose naturali, ma che ciò fusse causato, et generato dalli pianeti, e segni celesti."[90] Su suggerimento del Campanella il Gagliardi rivolgeva preghiere a Dio, ed agli astri. In particolare il sole era adorato come "lampo del cielo, padre della natura, portatore delle cose a noi mortali, et conduttieri dela nostra Simblea"[91]; la luna invece era adorata come "matre di tenebre."[92]

Per quanto riguarda poi il problema delle anime e della vita ultraterrena risulta dal processo come Campanella ritenesse "cosa incredibile che costoro cristiani si salvassero per che a comparatione del mondo i cristiani sono una ungia, et che tutto il resto del mondo si danni et che solo questi si salvino non è da credere,"[93] e che "l'anima era uno spirito, o sia cosa fugace."[94] Ed altrove è ripetuto "che non c'era inferno, ne purgatorio, ne diavoli, ne angeli, et che l'anime tanto di turchi, quanto di Cristiani quando passavano da questa vita tutte an-

racoli; che Mosè non aveva diviso il mare rosso, ma che era stato un caso naturale causato dal reflusso del mare; che la trinità non è vera, ma falsa e mostruosa; che la oscurazione del sole nella morte di Cristo non era stata miracolosa ed universale ma naturale e particolare; che Cristo non era risorto, ma era stato sottratto alla tomba; che il Papa è l'anticristo; che l'autorità del papa è usurpata e tirannica; che non ci si debba astenere dalla carne in certi giorni; che non vi sia peccato che là dove segue la pena (*ivi*, pp. 195 sgg).

[88] *Ivi*, p. 588.

[89] *Ivi*, p. 587.

[90] *Ibidem*.

[91] *Ibidem*.

[92] *Ibidem*. Ovviamente un Dio cosí concepito non ha struttura trinitaria; la teoria primalitativa è quindi a questo momento solo apparentemente equivalente a quella trinitaria: "non era vera la santiss. Trinità, ma che era un solo Iddio, et che la madonna santissima era moglie di San Giuseppe, et che non ne era inferno, ne purgatorio, ne diavoli, ne angeli..." (*ivi*, p. 508).

[93] *Ivi*, p. 205.

[94] *Ivi*, p. 241.

davano a Dio."[95] Dalla stessa confessione del Gagliardi risulta poi non creduta "la consumatione del mondo, et che si havessero a perire li cieli, e le pianete, et che havesse da essere l'ultimo e final giudicio, et che quanto si era scritto di ciò dali Christiani, et particolarmente che si havea da fare nella valle di Josaphat, tutto era fabula, et che l'haveano scritto come à loro era piaciuto, et che erano diversi secoli, li quali ogni quattro cento anni si renovavano, facendo nova coniunctione, et questo decembre mille seicento e tre, fu la coniunctione magna simile a quella che fu quattro anni dopo nato Christo, nella quale fra Thomaso Campanella diceva che haveva da essere guerre grandissime in terra, si come era nel cielo, e simile a quella sei anni prima che nascesse Maometto."[96]

Per quanto riguarda gli altri punti non possiamo che concludere nel modo che segue: 1) la religione cattolica (come tutte le religioni del passato) è effettivamente per ragioni politiche[97] uno strumento di costrizione; 2) i miracoli sono effettivamente stati in Mosè[98] ed in Cristo invenzioni magiche; 3) gli atti naturali non possono effettivamente imputarsi come cattivi, di qui la insussistenza di ogni ascetismo che non sia dettato da esigenze conservative.[99]

Vi è dunque una critica stringente degli aspetti sacramentali e rituali di ogni religione; vi è la teorizzazione di Dio (nella sua *impotentia* di fronte al mondo umano e naturale) e della determinazione astrale coi suoi ritorni. Siamo di fronte al reale pensiero del Campa-

[95] *Ivi*, p. 508.

[96] *Ivi*, p. 589.

[97] Su questo punto Campanella mostra: 1) di credere che tutte le religioni hanno questa base politica ("tutte le genti hanno avuto li suoi sacrificij et [...] il sacrificio nostro è migliore di quello de li hebrei, ma che anco il nostro ha certe superstitioni, et volendo io sapere che superstitione fosse la nostra, mi rispose, che era il credere che in quell'ostia ci fusse Iddio" (*ivi*, p. 262); 2) in particolare il cristianesimo usava le cerimonie e sacramenti "per spaventare le genti e farle star uniti nella fede di Christo" (*ivi*, p. 241).

[98] Il giudizio campanelliano su Mosè era assai divulgato e fu oggetto di particolare esame. Si veda l'interrogatorio di Fr.co Merlino (*ivi*, p. 281).

[99] "Come si adopera un membro del corpo, cosí si può adoperare il membro virile" (*ivi*, p. 323). Per questo sottofondo libertino si veda l'ostentato rifiuto dei digiuni da parte dei congiurati, il loro modo di giudicare la questione sessuale, ed inoltre la dichiarazione del Gagliardo: "mi indussero a cosí credere, non sol le raggioni per essi allegatome, ma anco la larga vita che ne si concedeva seguitando dette heresie, con le quali non veniva ad haver paura di essere punito nell'inferno, et credo che la mala vita passata mi agiutasse à disponere l'anima mia à credere le suddette heresie" (*ivi*, p. 590). Sulle intenzioni campanelliane per la futura società, esse dovevano essere congegnate in modo che "si haveva da vivere in commune" (*ivi*, p. 255), e che "la generatione humana si doveva solamente fare dali huomini buoni, e che li inhabili non dovevano fare la generatione humana, intendendo e dichiarando per huomini inhabili quelli che non erano valorosi et huomini gagliardi" (*ibidem*).

nella; non solo per l'aspetto di negazione del passato, ma anche (almeno in parte) per l'aspetto di costruzione del nuovo che egli si propone. Quest'ultimo deve essere riportato al fatto che la piú grande azione magica è quella di fondare leggi. Campanella intende insomma l'esperienza del divino come una continuità creativa operata dall'uomo. Questa creazione è insieme razionale e religiosa. Al presente essa è diversa però da tutte le analoghe creazioni del passato; la ragione è infatti l'organo magico religioso, ed è essa che deve stabilire il metro di validità delle leggi non in rapporto alla conservazione del legislatore, ma della comunità umana. Per questo Campanella si presenta come legislatore e messia e la sua filosofia come capace di fondare una nuova religione. Di lui infatti diceva un compagno di congiura "che era il primo homo del mondo et il vero legislatore et vero Messia che havea da redurre gli homini in libertà naturale con la raggione."[100] È la stretta interdipendenza che sussiste tra *legislatore* e *sacerdote*, tra azione politica e capacità magica che induce Campanella a presentarsi come fondatore di una nuova religione. È una soluzione che differenzia d'altro canto il suo comunismo da quello anabattistico cosí rigidamente antigerarchico, e che per questi aspetti giustifica il suo recupero dei sacrifici.[101] Il metro di validità della religione è per Campanella la ragione magica, che il sacerdote deve apprendere ad usare.

Campanella ha sentito il bisogno di chiarire teoricamente questo punto (anche di fronte alle distorsioni dei suoi stessi seguaci); ne è scaturita la piú famosa operetta campanelliana la cui preoccupazione fondamentale è appunto quella di stabilire il nesso tra la capacità magica e quella legislativa, nel quadro della nuova società.[102] La risposta data da Campanella esprime la sua volontà di prescindere dall'utile e dall'interesse individuale che si è espresso in tutte le altre religioni. La universalità che egli propone è tale in quanto raccoglie ad un livello piú elevato le condizioni interne all'esistente. Essa scopre ciò che sta a base non delle condizioni di esistenza di questo o di quell'altro po-

[100] *Ivi*, p. 241. Il Campanella si era anche vantato di poter fare miracoli ma usando "non so che di elevatione di mente" (*ivi*, p. 325).

[101] "Di piú mi disse che non ci sariano di migliori sacrificij di quelli della legge nova se non ci fussero alcune superstitioni, et le superstitioni disse che erano nel santissimo sacramento" (*ivi*, p. 321).

[102] Riguardo alla questione della idealizzazione della congiura nella *Città del Sole*, ritengo che essa sia presente per quel tanto che un disegno coerente si differenzia dalla comprensione talvolta rozza dei suoi attori, ed inoltre per quel tanto di attenuazione che abbiamo sopra riportato circa l'ordine celeste, la Colcodea e il pitagorismo. Nel complesso però essa riflette gli scopi della congiura, e la sua presentazione cristiana è progettata ma non attuata.

polo, ma ciò che sta a base delle condizioni di esistenza dell'uomo in generale, proponendo di annullare le altre differenze in forza della utilizzazione sociale della scienza. La convinzione della esistenza di una forza conservativa operante unitariamente nell'universo (in gran parte sostitutiva dell'antica credenza dualistica) è a base dello schema che Campanella ci ha lasciato de *La Città del Sole*. Il punto centrale dell'operetta sembra possa identificarsi con questo principio dei solari: "Essi dicono che prima bisogna mirar la vita del tutto e poi delle parti."[103] Tutta la costruzione è una utilizzazione delle forze naturali (influenze astrali, capacità generativa, magia) che ha presente il *tutto* come campo del legislatore. Quando Campanella sostiene che per quanto riguarda la genetica animale i solari "con modi magici li fanno venire al coito, che possan ben generare, innanzi a cavalli pinti o bovi o pecore, e non lasciano andare in campagna li stalloni con le giumente, ma li domano a tempo opportuno inanzi alle stalle di campagna,"[104] non fa che prospettare una tecnica (o presunta tale) che gli era nota fin dalla *Philosophia sensibus demonstrata* e che attribuisce addirittura a *Jacob Hebraeus*. Ma il fatto nuovo è che essa è ora utilizzata avendo presente il *tutto*, cioè come una tecnica sociale.

In questo ambito va spiegata anche la funzione che Campanella attribuisce alla *religione*. Nella *Città del Sole* i sacerdoti sopra il tempio "a mezzanotte, a mezzodí, la mattina e la sera cantano alcuni salmi a Dio; e l'offizio loro è di guardar le stelle e notare con astrolabi tutti i movimenti loro e gli effetti che producono, onde sanno in che paese che mutazione è stata e ha da essere. E questi dicono l'ore della generazione e li giorni del seminare e raccogliere e serveno come mezzani tra Dio e gli uomini."[105] Ogni giorno i sacerdoti solari salgono al tempio per effettuare le loro osservazioni stellari; essi "non vengono a basso se non per mangiare; con donne non si impacciano, se non qualche volta per medicina del corpo."[106] Ogni giorno il *Sole*, supremo dei sacerdoti, sale in alto "e parla con loro di quel che hanno investigato sopra il benefizio della città e di tutte le nazioni del mondo."[107]

La scienza penetra anche all'interno della religione. Accade cioè che là dove la religione cristiana stabilisce dei rapporti irreversibili del tipo

[103] *Scritti scelti di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, cit., p. 440.

[104] *Ivi*, p. 439.

[105] Ivi, p. 448. Si noti la corrispondenza tra le molte cose qui contenute e gli insegnamenti campanelliani al Gagliardi (Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, ecc.*, col. III, p. 587).

[106] *Ibidem*.

[107] *Ibidem*.

del peccato originale, i solari sostituiscono un nesso di fatto che esercita un suo effetto misurabile e valutabile scientificamente. Cosí i solari, riferisce ironicamente Campanella, dicono "ch'è felice il cristiano, che si contenta di credere che sia avvenuto per il peccato d'Adamo tanto scompiglio e credeno che dai padri ai figli corre il male piú della pena che della colpa. Ma dai figli al padre torna la colpa, perché trascurâro la generazione, la fecero fuor di tempo e luoco, e in peccato, e senza scelta di genitori, e trascurâro l'educazione, ché mal l'indottrinâro. Però essi attendono assai a questi due punti, generazione ed educazione; e dicono che la pena e la colpa redonda alla città, tanto de' figli, quanto de' padri; però non si vedeno bene e par che il mondo si regga a caso. Ma chi mira la costruzione del mondo, l'anatomia dell'uomo (come essi fan de' condannati a morte, anatomizzandoli) e delle bestie e delle piante, e gli usi delle parti e particelle loro, è forzato a confessare la provvidenza di Dio ad alta voce."[108]

Ancora piú in profondo i solari mostrano di sapere che "in Dio ci è processione e relazione di sé a sé; e cosí tutte cose compongono di possanza, sapienza e amore, in quanto han l'essere; d'impotenza, insipienza e disamore, in quanto pendono dal non essere."[109] Dio è esclusivamente aspetto positivo degli accadimenti: "la natura particolare pecca nel far i mostri per impotenza o ignoranza. Ma tutte queste cose sono intese da Dio potentissimo, sapientissimo e ottimo, onde in lui nullo ente pecca e fuor di lui sí; ma non si va fuor di lui, se non per noi non per lui, perché in noi la deficienza è in lui l'efficienza. Onde il peccare è atto di Dio in quanto ha essere ed efficienza; ma in quanto ha non essere e deficienza, nel che consiste la quidità d'esso peccare, è in noi, ch'al non essere e disordine declinamo."[110]

È direttamente di qui che si deduce il comunismo del Campanella. È perché non vi è oggettivamente male che (pur ripresentandosi immediatamente il dualismo al momento che il bene non sa elevarsi ad un sufficiente grado di universalità) diviene possibile proiettare nella costruzione umana un ordinamento da cui siano cancellati gli egoismi. È dalla comprensione della positività dell'esser nella sua varietà (il che implica la cancellazione del male) che deriva la possibilità di tradurre il bene in uno schema di convivenza che sia a beneficio di tutti gli uomini. La bontà della natura diviene consapevolezza di una *condizione*, che rende possibile all'uomo che la costruzione comunitaria,

[108] *Ivi*, pp. 457-58.
[109] *Ivi*, p. 456.
[110] *Ibidem*.

ragionevole sia essa stessa sottratta al male per mezzo dei buoni ordinamenti. La inesistenza oggettiva del peccato è perciò per Campanella la condizione che sostiene la sua concezione comunista.

Un solo limite esiste alla possibilità di dominio umano. Esso è rivelato dalla ricerca astronomica. Quest'ultima è in sé un punto di appoggio della religione-scienza, che giustifica la credenza dei solari che "il sole sempre cali a basso, e però facendo piú stretti circoli arriva alli tropici ed equinozi prima che l'anno passato, o vero pare arrivare, ché l'occhio, vedendolo piú basso in obliquo, lo vede prima giungere e obliquare."[111] Che cosa significa la differenza tra il *calare sempre piú basso* ed il *parere di arrivare*? Nel primo caso è presupposto lo spostamento dell'oggetto della visione (il sole); nel secondo lo spostamento dell'osservatore (e quindi la terra). Nel primo caso è presupposta la verità dello schema tolemaico; nel secondo dello schema copernicano. Campanella (come sappiamo) a questo momento non vuole esprimersi; tuttavia nell'un caso e nell'altro gli sembra che un fatto risulti dimostrato con assoluta certezza e cioè "il fine delle cose,"[112] ed è per questo che aspettava "la rennovazione del secolo, e forsi el fine. Dicono che è gran dubbio sapere se il mondo fu fatto di nulla o dalle rovine d'altro mondo o del caos; ma par verisimile che sia fatto, anzi certo."[113] Lo schema profetico è dunque dimostrato attraverso la osservazione astronomica, e su questo basato.

Tuttavia la scienza ci dà solo la consapevolezza dell'evento e della sua imminenza, non ce ne permette il dominio. È questo l'unico punto in cui almeno per l'aspetto operativo scienza e religione sembrano divergere. Escluso questo aspetto, nel mondo dei solari la religione dà la consapevolezza dell'unità, e la scienza la sostiene in modo da tradurre negli ordinamenti e nei comportamenti quella legge di natura che (pur metafisicamente precostituita nella strutturazione unitaria) è tuttavia nella mente umana fondata nell'ambito sociale.

La costruzione sociale operata dalla capacità astratta dell'uomo, non esclude per altro che essa avvenga in presenza della forza contrastante. Ciò dà origine ad un seguito di proposte campanelliane in cui la consapevolezza teorica della possibilità ultima si rapporta ai problemi sto-

[111] *Ivi*, p. 451.
[112] *Ibidem*.
[113] *Ivi*, p. 452. Anche questa teoria era presente tra i congiurati: "Una volta il Campanella mi disse che il sole era calato alcune milia et non mi parve cosa cattiva quello che lui disse" (L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, ecc.*, cit., vol. III, p. 323).

rici del suo tempo. In ciascuna delle proposte è rintracciabile l'influenza di quel disegno razionale che è stato in particolare svolto nella *Città del Sole*.

Già in questa stessa opera Campanella sente del resto il bisogno di giustificare la sua concezione comunistica con un confronto colla realtà esistente: "in Napoli son da trecento milia anime, e non faticano cinquanta milia; e questi patiscono fatica assai, e si struggono; e l'oziosi si perdono anche per l'ozio, l'avarizia, lascivia e usura, e molta gente guastano, tenendoli in servitú e povertà, o fandoli partecipi di lor vizi, talché manca il servizio pubblico, e non si può il campo, la milizia o l'arte fare, se non male e con stento. Ma tra loro [i solari] partendosi l'offizi a tutti e le arti e le fatiche, non tocca faticar quattro ore il giorno per uno; si ben tutto il resto è imparare giocondo, disputando, leggendo, insegnando, camminando, e sempre con gaudio. E non s'usa gioco che si faccia sedendo, né scacchi, né dadi, né carte o simili; ma han la palla, il pallone, rollo, lotta, tirar palo, dardo, archibugio. Dicono ancora che la povertà grande fa gli uomini vili, astuti, ladri, invidiosi, fuorusciti, bugiardi, testimoni falsi; e le ricchezze insolenti, superbi, ignoranti, traditori, disamorati, presumitori di quel che non sanno. Però la comunità tutti li fa ricchi e poveri: ricchi, ch'ogni cosa hanno e possedono; poveri perché non s'attaccano a servire alle cose, ogni cosa serve a loro. E molto laudano in questo le religioni della cristianità e la vita degli Apostoli."[114]

Anche da un riassunto delle sparse osservazioni della *Monarchia di*

[114] *Scritti scelti di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, cit., p. 429. Vale la pena di confrontare anche questa ultima osservazione riguardante la cristianità colla situazione di fatto; scrive il Campanella al termine della *Monarchia di Spagna* che "quando voleva Papa Clemente Ottavo riformare i Religiosi ogn'uno faceva nove legi, et ordini, e riforme di vestimenta, di cerimonie, di settime, di digiuni. Io che ero in Santa Sabina dissi, che tutto quello che i Commissari facevano era soverchio perché basta la regola sola, ma che essi non toccassero il timone, et dissi che il timone era fare che nissuno havesse chiavi, e serrature alle Casse, e nella Camera, se non comune del Dormitorio, che cosí cessava la proprietà, i libri lascivi, i doni, ma perché questo timone toccava tutta la Barca, sino a i Capi Priori non lo volsero toccare, perché cercavano far legi sopra i Novitii e conversi, ma non sopra di sé, e la buona Intentione del Papa non si eseguiva cosí Spagna ha bisogno di un buon timoniere" (*Discorso sopra la Monarchia di Spagna*, Barb. lat. 5198, pp. 179-80). Il tema che abbiamo già visto nel Ms. Berlinese del compendio delle *Parole Universali* ripropone in direzione della *Chiesa*, la soluzione comunistica. Per quanto riguarda la celebre questione delle interpolazioni boteriane della *Monarchia di Spagna* è da vedere se esse non rispondono alla necessità sentita dai politici di limitare gli aspetti dualistico-manichei del pensiero campanelliano. In sostanza Campanella si adatta a dare suggerimenti al Papa, al Re di Spagna, e piú tardi alla Monarchia Francese, ma la sua reale convinzione è che debba andare distrutto il machiavellismo, ed i governi debbono farsi interpreti delle esigenze dei popoli. Le interpolazioni boteriane hanno servito ad allontanare anche nella interpretazione della *Monarchia di Spagna* la

Spagna, si ricava la precisa identificazione, da una parte tra una politica fondata sulla prudenza ed una politica popolare e dall'altra tra la vile astuzia e la politica antipopolare e tirannica: "e se bene s'usino molte astuzie per abbassar il popolo, io dico che alla fine rovinono costoro."[115] La figura del religioso prende la forma del controllore popolare sull'opera di governo, di modo che tutti i difetti del dominio spagnolo vengono notati e criticati sullo sfondo dell'accusa alla chiesa di avere derogato alla sua missione. Parlando delle milizie il Campanella osserva che è meglio armare i popoli che disarmarli, "perché se tu li governi bene, l'armi l'adopereranno per te; se male essi si faranno fuorusciti e troveranno l'armi e sarà peggio come David contro Saul che della virtú di questi sospettò."[116] È un grave atto di accusa contro il governo spagnolo l'affermazione che "devono le leggi essere tali che il popolo l'osservi piú con amore che con timore vedendo che quelle sono a sé utili. E però quando le leggi sono utili solo al Re o a pochi suoi, il popolo le odia, onde prevarica, e nascono le punizioni sopra la robba, e sangue et li banditi et male loro azioni."[117]

Le necessità del popolo devono guidare pure l'azione dei funzionari dello Stato, che devono essere costretti "a rendere conto al popolo della amministrazione" ed il popolo deve "riferire al Re ogni dieci anni di quello si sente soddisfatto o no."[118] Egli consiglia che i "Baroni non possino possedere piú che tremilla ducati di rendita e quando hanno piú non herediti altro che il fisco."[119] Inoltre le terre di presidio non si devono dare ai baroni,[120] e presso il Re la nobiltà non deve prevalere "ma la virtú"[121]; sempre in tema di descrizione della situazione sociale osserva che l'oro del Mondo nuovo ha in certo modo "rovinato il mondo vecchio, perché generò avaritia nelle nostre menti e separò l'amore scambievole tra gli uomini al denaro dando l'amor suo"[122] procurando "una disegualità grande negli uomini che, o sono troppo ricchi, il che li fa insolenti, o che sono troppo poveri, il che li fa invi-

emergenza di questa tematica fondamentale, accrescendo le parti strettamente politiche. Quella che dai politici era sentita come una insufficienza, è riportabile alla bruciante prevalenza all'interno del suo pensiero dei temi sopradescritti, e costituisce per l'interprete di oggi un elemento caratterizzante, di cui dobbiamo essere grati alla scoperta del De Mattei.

[115] T. Campanella, *Discorso sopra la Monarchia di Spagna*, cit., c. 20.
[116] *Ivi*, c. 29.
[117] *Ivi*, c. 42.
[118] *Ivi*, cc. 51-2.
[119] *Ivi*, c. 55.
[120] *Ivi*, c. 56.
[121] *Ibidem*.
[122] *Ivi*, c. 76.

diosi ladri ed assassini,"[123] producendo inoltre il rincaro dei generi di prima necessità, sicché "gli huomini danarosi spendono, et i poveri non possono bastare a tanto spendere, si che servono o rubbano, o vanno in guerra per povertà e non per amore del Re e della Religione; e perdono et cambiano spesso insegne et non curano di far figli né matrimonj per non poter suplire a' tributi e si sforzano essere almeno Frati e Preti."[124]

Come misura utile per aver piú oro nell'erario il Campanella propone che il Re rafforzi lo Stato, usando "le regole d'agumentare i popoli e rebassare i tributi..."[125]; propone che si diminuiscano le tasse sui generi di prima necessità, perché "si devono le gabelle mettere in tutte le cose comunissime e nelle superflue, ma nelle comuni come pane, vino, oglio, si deve mettere poco per gabella e nelle superflue assai [...] et finalmente sia offerta regola in tutto: quanto è piú necessaria la cosa manco si paghi et quando manco necessaria piú si paghi."[126] Il Re ha il dovere di procurare l'egualità, perché "in vero si trova in tutta Cristianità questo errore che alcuni sono poverissimi ed altri ricchissimi, cosa odiata da Platone, per haver l'insidia, la rapacità, superbia e mollezza dei popoli"[127] ed anche Mosè "instituí ogni sette anni il ritorno delle heredità alla sua famiglia e la libertà de' servi della nazione, con qualche guadagno uscente dalla casa de' patroni..."[128] Invece in Germania "si sollevarono i Rustici a' tempi di Luthero contro la nobiltà. Però si vede hoggi che un huomo ha cento milla ducati di rendita, et poi mille uomini non hanno tre ducati per uno. Hor questo delli cento milla occupa la rendita di mille, a cento per uno e la spende in cani, cavalli, buffoni, staffe inaurate, puttane, giochi et in peggio. Et si litiga il povero contro loro non potendo trovar giustizia, onde si fa fuoruscito e muore in carcere et il ricco deprime chi gli piace..."[129] Uno degli aspetti essenziali del governo spagnolo in Italia, continua Campanella, è che si deprimono e non si armano i popoli; il re dovrebbe invece deprimere "gl'huomini troppo fiscali, che rovinano il Re mentre si mostrano zelanti di vendicare contro li poverelli, et fanno severissime prigionie, et longhe senza sapersi per che Causa..."[130]

[123] *Ivi*, c. 77.
[124] *Ibidem*.
[125] *Ibidem*.
[126] *Ivi*, cc. 80-1.
[127] *Ivi*, c. 82.
[128] *Ibidem*.
[129] *Ivi*, c. 83.
[130] *Ivi*, c. 110.

Nel capitolo ove si affronta il problema *Dell'altro Emisfero cioè del Mondo nuovo* Campanella disegna una situazione ideale nella quale sarebbe stato possibile dare alla religione il suo carattere essenziale di *praticità*. Gli abitanti del luogo "non sapendo essi niente di questo nostro mondo estimarono, che essi dal Cielo scendessero, et che fossero le navi figlie delle nube, e che l'archibuggi fussero tuoni, che essi dal Cielo portavano, et si stupivano assai che la carta parlasse, et la scienza et che gl'huomeni andassero con Cavallo. Le quali ammirationi furono parimenti appresso a' noi, quando queste cose furono trovate, ma hoggi cessano, et ne restano le favole solamente, et non furono tutte in un tempo a' noi come a' loro, talché questa gente si sarebbe tutta data in mano de Spagnoli stimati Dei da loro, se essi non si havessero troppo abbassato, et avvilito l'opinione della Divinità loro con mostrarsi terrestri ingordi dell'oro della Terra, che questi sprezzavano, et con usare grandissime crudeltadi."[131] Le reazioni degli indigeni sono cosí descritte: "dissero che per un poco d'acqua cioè del battesimo li volevano dominare come i lupi le pecore, et accidere, et cosí si ritirarono et guerreggiarono, et perdettero, et hoggi si salvano nei monti, et imparano ad uccidersi, ma come mostri rapaci."[132]

La praticità (ma fondata sul vero delle scienze) deve essere a base anche della religione di popoli piú evoluti. Una delle regole fondamentali proposte dal Campanella è infatti quella di "mandar in giro pel mondo gran Matematici Fiandresi et Germani per misurar i siti delle Stelle et le figure ut supra, le profondità delli Mari, et considerare qual moto hanno dall'oriente all'occidente et quali hanno il flusso e riflusso in sei hore nelle quindeci Lune crescono, et nelle quindeci mancano, et quali si navigano meglio l'estate, e quali meglio l'Inverno et con quali Stelle, e promontorij e dove sono grossi, dove sottili, dove aggiaciono, e dove no, e li scogli, e l'isole, e le arene, perché questo sapere ti farà patrone del mare, e della terra, et delli huomini et illustrerà l'impero piú che ogni cosa che ci possa immaginare di far grande il Re, poiché Dio stesso ama, che le cose sue siano conosciute e le dona a chi le conosce."[133] La scienza è dunque a base della religione; e la utilizzazione tecnica deve esserne espressione. Ovviamente la religione ha anche un'altra funzione piú strettamente sociale; essa si esprime nella necessità che "perché il popolo non si sollevi,"[134] le plebi debbano dar

[131] *Ivi*, cc. 166-7.
[132] *Ivi*, c. 170.
[133] *Ivi*, cc. 176-77.
[134] *Ivi*, c. 90.

credito ai giudiziosi sacerdoti e predicanti "come quelli che promettono beni eterni, et li temporali, che il popolo servendo, sprezzano, onde piú fede acquistano, tal che dicendo essi che l'obedire al Re è volontà di Dio, et il patire affanni aspetti premii da Dio predicando l'humiltà ed altre virtú, minacciando della giustitia humana e divina male all'homicidi, ladri, fornicatori, seditiosi, e ribelli, et bene a i contrarij, sempre trovano credito dalli piú; onde pochi malvagi non trovano fede, né per conseguenza si ponno unire contro i molti nelle cui mani sta la forza; e però non ribellano per ogni causa."[135] Di contro poi "dove si sollevano alcuni Predicanti contro il Re unirono i poveri disuniti, animarono li avviliti e si fecero capi, sendo i primi a sollevarsi."[136]

Come si vede, la funzione della religione è tutta quanta pratica ("la religione armata predicata da huomini da bene non ha possanze che li possano resistere")[137]; ma la praticità deve essere volta a difendere i popoli. La questione è anche definita teoricamente da Campanella attraverso la differenza tra *prudenza* ed *astuzia*: "la prudenza accorda con la causa prima, che è Dio, e però attende alle profetie, et scienze divine, per sapere il futuro; ma l'astutia mira al gusto solo, et al proprio cervello, et la chiama sapientia. La prudenza è clemente e veridica, l'astutia è crudele et adulatoria [...] L'astutia cerca inganni bassi e fraudi contrarie al suo popolo per debilitarlo et abbassarlo, la prudenza usa inganni amorosi et utili per farlo savio e legarlo a far l'offitio suo, come usò Numa per farsi venerando e per tener in freno Roma con la Religione..."[138]

La funzione della religione è dunque di consigliare, di indirizzare (nonché di limitare) la *volontà di mutanza* dei popoli. Ove la religione non abbia la capacità di farsi interprete di queste esigenze, limitandosi a sanzionare lo stato di fatto, come nella ideologia protestante che attribuisce a Dio il peccato, là, dice Campanella rivolgendosi ai Veneziani, "udendo i cittadini ed i vassalli, che Dio ci fa fare il male come il bene per empire l'Inferno, ed il Paradiso a suo gusto e capriccio, e che essi non han libertà di far male e bene, ma Dio gli sforza all'uno ed all'altro, subito si daranno a lussurie, ladronerie, e ad ogni vizio, e non osserveranno le tue leggi, dicendo che non ponno perché non han libero arbitrio, ma che Dio gli sforza a fare il contrario di quel che tu co-

[135] *Ibidem.*
[136] *Ibidem.*
[137] *Ivi*, c. 93.
[138] *Ivi*, pp. 17-8. La stessa distinzione in *Tommaso Campanella, Aforismi Politici*, cit., p. 99. Per l'antimachiavellismo del Campanella, si veda sotto ciò che se ne dice a proposito dello *Atheimus Triunphatus*.

mandi."[139] Voi, continua Campanella rivolgendosi ai gruppi dirigenti veneziani, "voi non siete santi, ché pur la nobiltà tiene li popoli come schiavi: s'ha a poco a poco, con varie maniere, prese tutte le possessioni, le ville di terraferma: e li villani vi mirano con occhio bieco, e quando voi dormite grassi nelle ville o dentro le barche, dicono li villani e popolani: 'Vedi come sta ingrassato e noi magri! O Dio quando potremo noi? Non è viltà servire a questi poltroni?'; e poi si confessano e 'l sacerdote gli riprende e dice che lascino fare ed obbedischino alli patroni, etiam discoli, che cosí dice S. Pietro, e che aspettino Dio, che li rimuneri, e che essi nell'altro secolo saranno principi e signori delli signori loro. Ma voi veneziani ora dite, che non credano a' preti, ed essi disperati del Paradiso, vorranno le ville e le ricchezze di questo mondo, come voi, faranno ogni sforzo per mutare, ché al villano ogni mutanza par miglioranza."[140]

In questo contesto la *volontà di mutanza* è frenata dalla religione, ma solo perché essa possa essere scientificamente decifrata e socialmente ordinata.[141] Alla *volontà di mutanza* dei popoli e particolarmente dei contadini il Campanella è oltremodo sensibile. I nemici dei contadini non soltanto i baroni, ma tutti quelli che sfruttando coloro che lavorano la terra, cooperano ad aggravare le situazioni dei vassalli. Cosí Campanella manifesta la più profonda avversione verso quel mercantilismo che gli appare esclusivamente volto allo sfruttamento delle campagne. Tipica espressione di questo atteggiamento sono gli *Arbitrii sopra l'aumento dell'entrate del Regno di Napoli* del 1608, dove si afferma che "la carestia nasce dall'arte negoziatoria, ché li mercanti e potenti usurai comprano nell'ara tutti li frumenti e li tengono tanto che lascian affamare le genti, e poi li vendono a prezzo triplicato e quatruplicato."[142] Come rimedio il Campanella propone che il Re stesso debba "comprare tutto il grano come padre della repubblica"[143] e di questo potrebbero lamentarsi solo "alcuni usurai e principi ed officiali assai, che sono diventati mercanti: e di questi non deve fare stima, perché il re *est pastor populorum.*"[144] La sua preoccupazione verso i conta-

[139] TOMMASO CAMPANELLA, *Antiveneti*, a cura di Luigi Firpo, Firenze, MCMXLIV, p. 87.

[140] *Ivi*, p. 84.

[141] Fatto il dovuto posto alla occasionalità pratica di queste osservazioni campanelliane è tuttavia da sottolineare come esse si riconducano alla necessità che il comunismo si istauri mantenendo la gerarchia, ed anzi debba essere da questa (come gerarchia religiosa e scientifica) promosso.

[142] Si veda: T. CAMPANELLA, *Discorsi ai Principi d'Italia*, cit., p. 168.

[143] *Ivi*, p. 169.

[144] *Ivi*, p. 178.

dini resta viva anche in quei consigli ai frati ad imparare medicina, meccanica, agricoltura, in modo che "vadano i massari ad ascoltare come et quando debban seminare,"[145] od in quel passo della *Monarchia di Spagna* in cui Campanella disegna una situazione distorta in relazione alla ricerca del profitto, che ostacola la stessa produzione: "deve il Re [...] far tesoro nelli animi delli huomini facendosi i vassalli amici con le virtú domestiche, et militari, et con nuove scienze facendosi amabile, et ammirabile [...]; secondo moltiplicandoli con matrimonj, et con honori, e gusti [...] Terzo nelle fortune arricchendoli, et facendo che la Terra meglio si lavori, et la seta et la lana et l'altre cose necessarie, già che si vede ogn'uno dato all'usura nelle terre piccole, nelle grandi alle mercantie, et rubberie, ed nelle grandissime alli banchi, et scambij et li baroni alli sfarzi e rubberie."[146] Nei *Discorsi della libertà e della felice soggezione dello Stato Ecclesiastico* si ripete, a giustificare quella forma di Stato, "i popoli sono meglio trattati né sono ingiuriati, né divorati dai ricchi e nobili, con usure e male parole e battiture come altrove, e però son piú audaci e meno timidi e non sono angariati per le guerre e capricci di Principi come si usa altrove."[147] Frequentemente si incontra inoltre l'affermazione che "i troppo poveri sono rapaci e spergiuri. I troppo ricchi superbi e lussuriosi."[148] Si ripete che "rimedio è che vinca il popolo mezzo tra la plebe et il senato e' nobili, e che la vittoria del popolo sia tale, che egli possa entrare negli uffici et onori degli nobili."[149] La polemica ideale si lega cosí strettamente allo sforzo pratico di abbattere le differenze sociali troppo stridenti, e le ingiustizie troppo palesi, e se noi consideriamo la frase che il Campanella ebbe a pronunciare al momento dell'arresto: "almeno da questo impareranno li signori a governare bene li vassalli, e non eccederanno, mentre vedranno che li popoli si risentono..."[150] si potrà concludere che nonostante la vasta

[145] L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella ne' Castelli ecc.*, ed cit., vol. II, p. 83.

[146] T. Campanella, *Della Monarchia di Spagna*, cit., c. 76.

[147] T. Campanella, *Discorsi della libertà e della felice soggezione dello stato ecclesiastico*, Jesi, 1633, p. 6.

[148] T. Campanella, *Aforismi politici*, cit., p. 103.

[149] *Ivi*, p. 136. Anche per questo aspetto della questione, apparentemente in contrasto coll'atteggiamento antiborghese del Campanella, va detto che la ricerca del profitto individuale appariva al nostro autore come la distorsione di un modo naturale di agire che investiva tutti, ed i nobili in primo luogo. Il passaggio tra i gruppi dirigenti di uomini nuovi è visto con favore dal Campanella, che motiva spesso su di esso la sua propensione per il governo ecclesiastico. Ciò che egli respinge è il comportamento generale dei gruppi dirigenti che egli caratterizza attraverso la tematica della corruzione.

[150] *Ragguaglio di movimenti suscitati in Calabria da Fra Tommaso Campanella, Reggio 3 ottobre 1589*, pubblicata da J. Kwacala, *Thomas Campanella und Ferdinand II*, Sitzungsberichte der phil. hist. Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Bd.

rete di complicità creata da Campanella e dai suoi amici, era soprattutto sulla spinta dei "vassalli" che Campanella contava.

La religione ha lo scopo pratico di raccogliere questa *volontà di mutanza*: di non lasciarla a se stessa, come pura forza distruttiva, ma di indirizzarla secondo un quadro della ragione, che conoscendo l'origine e la natura delle passioni particolari, sappia tener presente come punto di arrivo la consapevolezza del tutto, collocando ciascuno al suo giusto posto.[151] In ogni caso la volontà riformatrice esige secondo Campanella uno sforzo politico, di cui possano farsi interpreti i gruppi dirigenti, accogliendo quella *volontà di mutanza* e controllandola attraverso la religione. Fuori di questo rapporto, il mondo presente gli appare anarchia, sfruttamento, corruzione.

3. *L'assorbimento teorico del libertinismo*

Intendiamo ora chiarire come l'innesto della capacità magica entro la volontà conservativa costituisca una conquista del pensiero campanelliano ed una sua permanente fonte di certezza.

Il motivo unitario era già giunto a Campanella da Telesio, attraverso il tema della conservazione. Esso era stato presente anche nel periodo dualistico, in stretta connessione collo *spiritus* operatore di vita. Le esigenze di conservazione non erano perciò in contrasto col dualismo e col magismo. Al momento in cui tutto il pensiero campanelliano effettua il ripiegamento unitario che abbiamo sopra documentato (e che si presenta strutturalmente come un ritorno a Telesio), i temi magici e la difesa della componente operativa della mente umana non vanno perduti, ma appaiono in modo nuovo entro la ripresa del motivo telesiano della conservazione.

In generale può dirsi che il rapporto del Campanella con Telesio è stato mediato dalla libertà magica. L'incontro della *libertà* e della *conservazione* non era però di per sé questione semplice, ed implicava non una passiva accettazione del *telesianismo*, ma una critica di esso,

159, Ab. v. Wien, Hölder, 1908. Ora pubblicato dal Firpo, *Appunti Campanelliani XXXI*, cit., pp. 397-98.

[151] È questo un tema particolarmente presente negli *Aforismi politici*, cit., pp. 98-9. Campanella disegna in quest'opera due spinte *extralegali*. L'una derivante dalla *ragion di stato* cioè dalla volontà egoistica dei pochi, ed è da rifiutare come il maggiore pericolo; l'altra derivante dalla *equità* che "trasgredisce la lettera della legge, ma non il senso, e questo sta nei principi savii [...] [e] guarda il ben pubblico" (*ivi*, p. 102). È qui la chiave delle proposte "riformistiche" degli *Aforismi*.

lentamente maturatasi e divenuta poi, attraverso questa maturazione, un elemento costante del suo pensiero. Anche al momento del passaggio dalla concezione dualistica a quella unitaria dell'essere, il tema della libertà gioca un ruolo di primo piano. L'unitarismo viene infatti raggiunto sottomettendo il contrasto caldo-freddo al preminente disegno della conservazione dell'essere. Il contrasto resta sul piano fisico come strumento della conservazione a testimoniare del precedente assorbimento della unità conservativa dell'essere. E tuttavia questa unità conservativa non agisce in prima persona, ma attraverso il contrasto. Viene cioè presupposto che, nel libero svolgimento del contrasto, risulti in ogni caso metafisicamente garantita la conservazione dell'essere complessivamente concepito, e solo possano soccombere forme parziali e secondarie di esso. Ma quali siano le forze particolari che debbono essere soccombenti o prevalenti è affidato ancora alla lotta ed alla libertà degli enti, tutti quanti dotati di sensibilità, se non di intelligenza. L'esito è quindi garantito solo per quanto riguarda l'unità dell'essere, e mai per quanto riguarda la sopravvivenza delle sue parti.

Questa soluzione include dunque la *contingenza*, intesa appunto come esito non scontato delle lotte nel campo della natura e nel mondo animale. E tanto meno impedisce la libertà come possibilità magica aperta all'umano. L'uomo è ancora infatti un essere per il quale la prassi è una scelta. I termini della scelta erano già contenuti nella immagine della *consultatio* tra le facoltà entro l'unità dello spirito. La scelta pur presentandosi in funzione della conservazione complessiva, è in se stessa libera. Niente è nel mondo, dice Campanella, che non soggiaccia all'industria umana.[152] L'uomo è inferiore agli altri animali nelle forze e nel senso esteriore; ma invece egli è signore e padrone dispotico degli animali, sicché in lui è qualcosa di più divino che lo spirito corporeo; egli infatti colla sua prudenza doma i cavalli, sottomette a sé gli elefanti, i leoni, i buoi, ed usa per vivere, per vestire, per muoversi, per rafforzarsi, per combattere, di tutti gli animali, si nutre delle carni, si copre di pelli, usa per cavalcare delle loro gambe, è salvato dai loro latrati, ed è da loro condotto alla battaglia... Inoltre l'uomo doma i venti, supera i mari, conosce i tempi, gli equinozi, i tropici, i mesi, i giorni e segna i loro termini... fa navi, traversa i mari, si regge per mezzo del cielo, poiché sente la sua simpatia colle cose terrestri, usa il magnete, intende ciò che è nel profondo del mare, ecc.[153]

[152] "*Nihil est in mundo, quod suae non subiacet industriae*" (*Metaphysica*, cit., parte III, p. 131).
[153] *Ibidem*.

La Astronomia indica la superiorità dell'uomo[154]; come pure le *arti meccaniche* nelle quali i bruti convengono per molto con noi; infatti anch'essi hanno la medicina, la scienza politica e militare, ma le arti speculative dimostrano di gran lunga la divinità dell'uomo.[155] La magia infine attraverso l'uomo fa i miracoli, sia quelli che può fare naturalmente, come risulta dai magi egizi, che trasformavano la verga in serpente, sia quelli divini di Mosè, di Eliseo e di Elia, che ottenne dal cielo il fuoco, sia quelli degli apostoli di Cristo, che sanavano i malati e resuscitavano i morti, e predicevano il futuro.[156] Come si vede, la soluzione unitaria non impedisce all'uomo di pretendere ad una collocazione magica nella struttura cosmica, e la libertà consente di avvicinarsi al divino. È evidente in queste pagine l'intreccio della influenza telesiana con quella patriziana e di Paracelso.

Intendiamo ora in primo luogo analizzare come si dispongano in rapporto alla concezione unitaria ed alla sopradescritta collocazione dell'uomo il problema della conoscenza e quello della scienza. Anche per tali questioni si viene maturando infatti una differenziazione da Telesio. Per quest'ultimo la percezione delle passioni illate è tutta la conoscenza.[157] Noi, obietta Campanella, la pensiamo diversamente; riteniamo cioè che il senno o sapienza riguardino l'essere delle cose e che ogni cosa sia sentita e conosciuta, perché *è* la stessa natura conoscente, perciò conoscere è essere ("ergo cognoscere est esse"), e quando un ente "*è* più cose, conosce più cose; quando *è* poche cose, conosce poche cose..."[158]

L'errore di Telesio è dunque derivato da questo, che egli ha preso in considerazione la notizia imperfetta della cosa,[159] quella che deriva

[154] *Ibidem*.
[155] *Ivi*, parte III, p. 132.
[156] *Ibidem*.
[157] *Ivi*, parte II, p. 59.
[158] *Ibidem*.
[159] *Ibidem*. Secondo Campanella invece la *perceptio entis* è già un *judicium*, per cui quando siamo "*bene et valide affecti* [...] *judicium properimus*" (*ivi*, parte II, p. 68). La *perceptio* è cosí una entità "*immutantis in immutato*" (*ibidem*). Da ciò deriva che la ampiezza della affezione non implichi di per sé un miglior giudizio. Una affezione estremamente ampia aliena infatti la capacità conoscitiva dal suo essere e la trasferisce in altro; e questo è la pazzia ed il furore, da cui sono affetti gli amanti, e coloro che sono morsi dal cane rabbioso, e dai ragni tarantini. In questi casi benché la sensazione sia valida, tuttavia essa è furore, poiché la natura di colui che conosce ripugna di passare nella natura di ciò che è conosciuto: e cosí tutti gli enti moribondi quasi impazziscono, e subiscono alienazione, poiché simulano cosí grandemente" (*ibidem*). Per questo Bernardo diceva, che è sapiente colui al quale le cose appaiono come sono; ma questa forma di sapere riguarda la conservazione del proprio essere ("*sed hoc sapere pertinet ad conservationem esse proprii; aliena vero sapere ad transitum in alienum, sicut Hector apud Homerum ob vulnus alienatum, dicitur aliena sapere*") (*ibidem*). Da ciò deriva che il giudizio

dalla parte e non dal tutto, dalla passione e dal discorso, non dall'essere. Secondo Campanella invece la conoscenza (a tutti i suoi livelli) presuppone l'essere ed è l'essere; una cosa è percepita perché chi percepisce diventa quella cosa. Ontologicamente la conoscenza è la rivelazione dell'essere dell'uomo. Ma niente è piú sconosciuto all'uomo di se stesso.[160] Ciò deriva dal fatto che la "conoscenza di sé è impedita dalla conoscenza dell'altro: siamo infatti stati generati tra enti contrari e patiamo di continuo dal calore, e dal freddo e dagli innumerevoli oggetti; e perciò passiamo quasi nell'essere dell'altro, poiché "*pati et immutari*" è un diventare altro. Perciò l'animo cade quasi nell'oblio e nella ignoranza di sé, poiché è sempre agitato dalle forze altrui.[161]

Fisicamente ciò si esprime nel fatto che i mutamenti interni del nostro spirito ci restano per lo piú sconosciuti. È continua infatti la modificazione entro il nostro corpo, e gli spiriti affrontano varii compiti, e tuttavia noi non li sentiamo per niente; chi infatti sente, quando il sangue si trasforma in carne, o come il nervo, che è pieno di spirito, si nutra, e come sia affetto lo spirito?[162] Ma seppure la *conoscenza di sé* è impedita dalla *alienatio*, essa è tuttavia presente nella forma della spontanea ricerca di ciò che è utile alla conservazione. La conoscenza di noi stessi ci dà dunque la rivelazione di una situazione ontologica, in forza della quale vogliamo la conservazione del nostro essere anche se non conosciamo interamente il nostro essere. Niente noi possiamo, né sappiamo, né amiamo, se non in quanto possiamo, sappiamo ed amiamo prima il nostro essere.[163] Anzi ogni conoscenza sensibile si lega immediatamente ed inconsciamente ad un *elemento valutativo* legato alla conservazione. Per questo gli animali anche col solo senso percepiscono l'amicizia, l'inimicizia, il dispetto, l'amore, che sono entità incorporee; ed il senso comune si collega allo *spiritus* "che riempie tutti gli organi conoscitivi."[164]

L'intreccio di elementi valutativi e prammatici legati alla conservazione dell'essere, dà dunque la dimensione effettiva del nostro cono-

sia qualcosa di piú della percezione; la percezione "avviene per la sola notizia della passione e per il senso innato in tutti; il giudizio importa ancora il discorso su tutte quelle cose che riguardano l'essere o l'essenza dell'oggetto ancora piú se è elevato dalla Mente. Ed invero non vedo cosa la percezione aggiunga all'essere. Percepiamo infatti perché siamo, ed abbiamo chiarito che dovunque è passione, ivi è percezione" (*ibidem*).

[160] "*nihil minus notum est hominibus, quam proprio animo*" (*ivi*, parte II, p. 61).

[161] *Ivi*, parte II, p. 63.

[162] *Ivi*, parte II, p. 59.

[163] "*nihil possumus, neque scimus, neque amamus, nisi inquantum possumus, scimus et amamus esse nostrum prius*" (*ivi*, parte II, p. 64).

[164] *Ivi*, parte II, p. 67.

scere in quanto collega questo ad una segreta e tuttavia operante conoscenza di noi stessi.

La sensazione va rapportata all'*essere*; l'essere si rivela a noi nella sua realtà pragmatica (volontà di conservazione). L'incontro di potenza e sapienza, di *facere* e di *scire*, è insieme il fondamento della teoria campanelliana della conoscenza e ciò che dà il limite ed il senso all'opera. Gli esseri piú potenti dominano in quanto sono anche piú sapienti.[165] L'uomo attraverso la sapienza domina tutte le fiere anche piú grandi e robuste di lui.[166] Le capacità pratiche umane divengono il segno della divinità dell'uomo, e permettono l'innesto definitivo delle capacità magico-operative entro la preesistente finalità data dalla conservazione complessiva del nostro essere.

Il problema della giustificazione metafisica della conoscenza sembra dunque porsi in questo nuovo ambito. È confermato che la *libertà* umana si radica in una certa situazione metafisica unitaria determinata dalle esigenze della conservazione e di questa situazione fa la propria finalità. La libertà può di fatto mantenersi perché solo in apparenza la situazione iniziale e quella finale coincidono; solo in *apparenza* cioè il nostro concreto conoscere non fa che mettere allo scoperto ciò che era già *indito* in noi. In realtà l'*indito* che è presupposto, è un oscuro orientamento prammatico. Il punto di arrivo è invece la realizzazione effettiva di quella oscura possibilità attraverso la spinta impressa dalla nostra libertà magica. L'*indito* non è un istinto che ci guida; esso è una sollecitazione alla nostra libertà.

Un discorso analogo si può fare per quanto riguarda la scienza. Il problema è questo: se il conoscere si innesta nell'essere, è anzi già l'essere, non se ne deve trarre la conseguenza che non esiste un problema del vero? Non si deve cioè concludere che tutto è già stabilito e risolto nell'ambito dell'essere? Ossia essendo il *conoscere* già radicalmente saldato nella ricerca dell'utile, in cosa può consistere la scienza? E se esiste, quale rilievo essa può avere per la prassi?

A prima vista sembra che scienza non possa sussistere investendo essa "le cose non come sono, ma come sono per il nostro uso."[167] Alcuni filosofi antichi da queste ragioni hanno addirittura ricavato la conclusione che le cose *non sono*. Ma se le cose non sono, neppure pos-

[165] "*potentiores autem dominantur quatenus et sapientiores*" (*ivi*, parte II, p. 70).

[166] *Ibidem*.

[167] *Ivi*, parte I, p. 77. Legata a questa interpretazione della scienza è la filosofia razionale del Campanella, THOMAE CAMPANELLAE, *Philosophiae rationalis partes quinque*, Parisis, MDCXXXVIII, in cui è dominante il concetto di *ars*. Per questo aspetto della logica si veda piú sotto.

sono essere utili o tali da ingannarci.[168] Dunque le cose devono essere, ma a noi appaiono altrimenti da come sono; il serpente è di fronte a sé ottimo e bello, di fronte a noi orrido ma nel suo grado di essere è buono secondo ciò che è.[169] Né c'è da stupirsi se le opinioni sono varie, perché diverse sono le utilità, diversi i desideri, e diversi i modi di conoscere. Il filosofo considera queste varietà e cause di varietà, il metafisico le vede dall'alto, e perciò è sapiente poiché considera le cose come sono in sé, e per noi e per tutte le cose.[170]

Campanella si sforza dunque di mostrare come la riduzione del conoscere al pratico non escluda la conoscenza oggettiva delle cose. La varietà delle apparenze non implica a sua volta il non essere. La stessa praticità (mobilità) delle cose è la prova della loro realtà. A Protagora che sostiene che tutto ciò che appare è vero cosí come appare, Campanella obietta che la cosa appare *realmente* a ciascuno, ma questo non significa che sia in sé cosí come a noi appare. Non è infatti l'uomo la misura delle cose, ma è Dio, che ben conosce quel modo proprio di essere che ha dato a ciascuno.[171] E Dio significa: legge di conservazione non solo in rapporto a singoli esseri ma al tutto, il che è confermato dal fatto che la natura non dà minore o maggiore scienza alle cose di quanto occorra alla loro conservazione.[172]

Per quanto riguarda la scienza umana ciò significa che la possibilità del sapere deriva dalla capacità umana di considerare la *conservatio* non solo come fatto individuale, ma come legge universale regolativa di *tutti* gli eventi. Il metro di paragone oggettivo della *verità* delle conoscenze, sta dunque nella loro rispondenza o meno alle oggettive esigenze conservative *del tutto*. La verità si costituisce attraverso un rimando della *reale* esigenza conservativa dell'individuo alla legge di conservazione *del tutto*. L'individuo è immerso nella *apparenza* (alienato) in quanto vuole *esclusivamente* la sua *conservazione*: ma questa apparenza diviene rivelatrice del vero, in quanto la *conservazione individuale* è un aspetto, un momento essenziale della stessa capacità conoscitiva del tutto. L'uomo non è piú immerso nella *alienatio* al momento in cui non interpreta piú la conservazione come una esigenza esclusiva del proprio essere, ma anche come la legge universale di tutti gli esseri.

[168] "*neque ad usum venire possunt neque decipere nos*" (*ibidem*).

[169] "*sed in suo gradu essendi, bonus est secundum quod est*" (*ibidem*).

[170] "*quoniam res, prout sunt, considerat in se, et ad nos, et ad omnia*" (*ibidem*).

[171] "*nec enim homo est mensura rerum, sed Deus autor rerum, qui proprium cuilibet, quem dedit essendi modum optime novit*" (*ivi*, parte I, p. 72).

[172] "*nec natura superfluam scientiam nec mancam distribuit rebus, sed quantum sufficit cuiusque conservationi*" (*ibidem*).

Il problema è ora di mostrare in quali forme possa esprimersi una azione umana, che, partendo dalla necessità della conservazione individuale tenga conto tuttavia di questo inserimento del singolo essere nel tutto. Come si definisce una prassi di tale tipo? Come può insomma l'uomo realizzare in forza della sua libertà ciò che gli altri animali attuano per una immediata sollecitazione naturale, mantenendo però una sua superiore coscienza *del tutto* ed una sua superiore libertà? E prima di ogni altra cosa come si fonda la consapevolezza del male e del peccato?

Andando alla radice teologica del peccato, questo si può stabilire solo sul piano permissivo. Dio permette il numero e le privazioni, ed il non-essere non del tutto, ma delle parti in funzione del bene del tutto. Se ne deduce dunque che il male non è nel mondo, se non in riferimento ai particolari.[173] Pertanto, conclude Campanella, io so solo questo, che ciò che crediamo male, è bene[174]; e solo coloro che si lasciano trascinare esclusivamente dal *sensus sui* ritengono male le cose che nuocciono a loro benché siano ottime per gli altri,[175] e ritengono bene le cose che sono loro utili e dilettevoli, per quanto mortifere agli altri. Chi filosofa in Dio ("qui [...] philosophatur in Deo...")[176] riconosce invece che i singoli enti sono buoni, e che tutte le cose sono buonissime, cioè che non esiste il male.

Il primo e fondamentale contenuto che è attinto da chi *filosofa in Dio*, è cosí la scoperta che il male riguarda l'ente particolare. Considerando le cose dal punto di vista di Dio, non vi è male nel mondo. Ovviamente questa conclusione filosofica deve essere applicabile anche all'azione umana, in ragione della sua totalità. Per chi filosofa in Dio (e per chi agisce in presenza del tutto) il male, come per Dio, non deve esistere. Si sceglie il peccato come cosa buona; nessuno infatti può volere ed intendere il nulla, e perciò neppure il male. Il peccato non esiste in quanto la scelta si volge al *bene*, ma solo perché riguarda il *minore bene*, che è in luogo del male e la *minoritas* è *ex defectu entitatis et bonitatis*.[177]

Queste conclusioni si intrecciano nel pensiero campanelliano coi temi da lui particolarmente sentiti del *peccato filosofico*. Non vi è infatti peccato ove interviene la pura incertezza inevitabile e non procurata;

[173] "*malum non esse in mundo nisi respectu particularium*" (*ivi*, parte II, p. 147).
[174] "*quae putamus mala, bona sunt*" (*ibidem*).
[175] *Ibidem*.
[176] *Ibidem*.
[177] *Ivi*, parte II, p. 195.

né ove sia la pura fragilità.[178] Di qui deriva che non pecca lo *impotens* o lo *inscius*, ma colui che *non vuole* agire bene. Non pecca colui che si eleva alla visione del tutto; il religioso domina gli astri, il sapiente ne usa; l'uomo sensuale li serve.[179]

Sono qui impliciti due motivi: l'uno connesso alla volontà di scusare in una misura assai larga il peccato in quanto sia in qualsivoglia forma dipendente dalla ignoranza; l'altra di stabilire un rapporto tra la consapevolezza del peccato e la presenza di Dio e della sua legge nel cosmo. Ma a cosa si riporta questa legge? Siamo qui ritornati alla nostra domanda iniziale circa la rivelazione del senso ultimo della positività dell'essere. Quale è la legge suprema che Dio rivela nella sua universalità a chi filosofa in lui? Essa è riducibile alla capacità di apprendere come principio regolativo del mondo ciò che nell'*Epilogo Magno* Campanella chiamava "il gusto dell'essere."[180] Il sostegno della presenza di Dio è la conservazione ("disse Dio che sarà virtú quella misura dello spirito che inducerà tanti e tali effetti, et oprerà tante e tali operationi, quante et quali bastano alla conservatione, et non piú né meno").[181] Dio odia tutto ciò che gli uomini fanno contro la conservazione pubblica e privata.[182] Per quanto nel mondo non vi sia male ("licet ergo non sit malum in mundo"),[183] il male può svilupparsi al livello della particolarità in quanto l'ente particolare riporta le esigenze conservative del tutto a quelle sue proprie come ente particolare. Non è male la soddisfazione del bisogno particolare (di qui l'atteggiamento antiascetico fortemente sentito da Campanella teoricamente e praticamente), ma la riduzione del bene comune al bene individuale. La virtú è la forza conservativa; ma essa (in quanto virtú), è tipicamente umana perché implica la possibilità di conformarsi all'idea e quindi di elevarsi *volontariamente* al principio regolatore della *mutua conservatio*.

Queste conclusioni del Campanella possono essere interpretate come una confutazione del *relativismo libertino*. Il libertinismo volgeva infatti a ridurre la scelta umana ad un calcolo di *utilità* senza implicazioni morali; la confutazione campanelliana consiste nella elevazione del *calcolo di utilità* a principio universale nel senso che esso deve

[178] "*defectus sapientiae et potentiae non faciunt peccatum, sed defectus voluntatis*" (*ibidem*).

[179] *Ibidem*.

[180] T. Campanella, *Epilogo Magno*, cit., p. 451.

[181] *Ivi*, p. 510.

[182] "*Propterea Deus odit quidquid faciunt homines contra mutuam conservationem et privatam*" (T. Campanella, *Metaphysica*, parte III, p. 235).

[183] *Ibidem*.

divenire il metro unificatore della varietà dei comportamenti umani. Il riconoscimento della varietà dei veri e dei beni possibili trova ora un limite nel riconoscimento della *realtà* del principio conservativo del tutto. Solo da questo punto di vista sono stolti i libertini che, naturali continuatori della teoria calvinista che attribuisce a Dio il male, non credono che ci sia peccato, e riducono tutto alla esigenza della conservazione e del piacere individuale.[184] Proprio contro questa riduzione libertina del male Campanella propone di utilizzare la legge *conservativa universale*, propone cioè di dare un *fondamento universale* alla ricerca dell'utile che deve essere il principio regolativo della vita associata umana.

Il fondamento non è però in contrasto colla ricerca del *bene individuale*. È almeno per un aspetto la sanzione universale della ricerca individuale, la sua elevazione a principio generale, cioè la scoperta di un verso unico in cui volgono l'apparenza e la realtà, la ricerca dell'utile e quella del bene, contenendo con ciò la conclusione che l'universo è volto *per il meglio*. La confutazione del *libertinismo* equivale alla confutazione della forma piú elementare di esso, ma insieme il suo recepimento in un piú ampio quadro di verità. Ciò che resta del pensiero libertino nel Campanella è la convinzione che la battaglia tra il bene ed il male, tra la realtà e le apparenze, non debba necessariamente passare attraverso la sofferenza individuale ed il male; l'essenziale compito umano sta appunto nel creare una società ordinata in modo tale che la ricerca del proprio utile coincida coll'utilità e la felicità di tutti gli uomini associati. La differenza tra il pensiero campanelliano e quello libertino consiste invece nel fatto che per Campanella la felicità è costruibile umanamente attraverso un affinamento dell'uomo in relazione alla sua posizione metafisica di essere libero e magicamente creatore. Il male esiste (come alienazione delle nostre menti e delle nostre volontà); esso è però cancellabile come risultato del nostro agire. Dal punto di vista dell'azione, questo significa che l'uomo è in grado di costruire l'utile, non solo per sé ma anche per *tutti* gli altri uomini. Come abbiamo notato sopra ogni popolo è soggetto a condizioni deter-

[184] In questo passo ove è proposta una continuità fra le antiche e le nuove eresie e scuole filosofiche, il libertinismo è inquadrato con chiarezza: "... *Et surrexerunt grandia haec et novi Ariani et Pelagiani Erasmici; Politici sunt Macchiavellisti Epicurei; Anabaptistae sunt Valentiniani et Marcionistae, alii sunt Simonistae ut David Gregorius et forte Laidensis. Libertini autem filii impietatis calvinianae nec papatum agnoscunt nec scripturas reverentur nec Apostolos absque vituperiis ore Leonino praetereunt...*" (T. Campanella, *Articuli*, Ms. cit., p. 322). Da notare la connessione che Campanella stabilisce tra marcionismo ed anabattismo a conferma della nostra interpretazione del periodo giovanile.

minate, che si esprimono nei caratteri dei singoli popoli; ugualmente ogni individuo ha sue tendenze e propensioni. La ricerca della felicità implica invece la capacità di vedere le proprie tendenze contenute in una visione piú generale dell'essere e della società.

Questo complesso intreccio di esigenze pratiche e teoriche fa dunque risultare con chiarezza il modo usato da Campanella per uscire fuori dai limiti imposti all'azione umana dalla incombenza del tutto. Il tutto non è in lui solo l'*essere* che si impone immediatamente sull'uomo. È anche il possibile oggetto del sapere e dell'azione umana. Il dualismo che sembrava scomparso nella prospettiva unitaria si ripresenta ora in una forma nuova; il male, la parzialità, la ingiustizia, la tirannide, sono l'espressione di esigenze conservative delle parti in quanto pretendono di contenere il tutto; la comunità, la scienza, sono la raggiunta consapevolezza delle esigenze conservative del tutto. Appoggiarsi alle prime significa alienarsi; basarsi sulle seconde significa aprire la strada al bene. Le esigenze pratiche che sembravano sommerse e distrutte nel panteismo, salvaguardata la libertà, ritornano in questa nuova forma, sostitutiva ed integrativa della prima.

Capitolo terzo

L'origenismo

1. *Mondo perituro e ripetizione*

La soluzione unitaria a sfondo panteistico ed astrologico che abbiamo esaminata, attenua attraverso il filtro spaziale la presenza magica, ma non costituisce, come abbiamo notato, un effettivo avvicinamento del pensiero campanelliano al cristianesimo. È ora da esaminare se tale avvicinamento non si effettui invece attraverso la discussione sul problema degli angeli e sulla essenza di Dio che Campanella viene iniziando in questi anni.

Per quanto riguarda la prima questione, va preliminarmente chiarito se esista una continuità rispetto alla soluzione astrologica. Vorremmo a questo proposito richiamare una affermazione già da noi citata dalla *Metaphysica* e per la quale è attraverso l'esperienza demonica ed angelica che Campanella si è fatto consapevole della esistenza di Dio. È da sottolineare che una tale affermazione non è casuale: Campanella vi insiste infatti piú volte. Nel *Del senso* egli sostiene di non aver "esperienza propria [...] se non de' Diavoli che si forzarono farmi credere che l'anima va di corpo in corpo e che l'huomo non abbia libero arbitrio, e mi predissero cose vere e false; non dico ne' corpi umani chiusi, ma in apparizione certa che mai non l'averei pensato che siano tanto malvagi e pregai Dio che mi facesse vedere Angeli buoni e mai non l'ho impetrato, e il Diavolo disse che tutti son buoni chi piú e chi meno, e conobbi gran malvagità e diventai piú uomo da bene. Né questa è sapienza di sciocco né di bugiardo, ché dall'uno e dall'altro sempre mi guardai piú che dal Diavolo istesso. Or se li Demonii trattano con gli uomini, tratteranno anco gli Angeli, e questo è gran segno che l'animo uscendo dal corpo ha da star in compagnia di buoni e di rei alli quali

piú simile, operando, si rese. Altrimenti che serviria a loro curar di noi?"[1]

Non è questa la sola volta che Campanella si riferisce a questa soluzione. Essa riappare (come sappiamo) nelle poesie:

> Fuggite, amici, le scuole mondane
> alto filosofar a noi conviensi.
> Or c'han visto i miei sensi
> non piú opinante son, ma testimonio...[2]

e poco sotto:

> Credendosi i demòn malvagi e fieri
> indiavolarmi con l'inganni loro,
> benché con mio martoro,
> m'han fatto certo ch'io sono immortale,
> che sia invisibil piú d'un concistoro;
> che l'alme, uscendo, van co' bianchi e neri,
> e co' fallaci e veri,
> a cui piú simil le fe' il bene e il male
> che piú studiâro in questa vita frale.[3]

I due *madrigali* hanno i loro commenti in cui è annotato che "gli demòni lo travagliaro e vollero ingannarlo, fingendosi angeli"[4] e piú oltre è detto che "l'utilità, la quale e' cavò d'aver visto gli diavoli e trattato con esso loro, è ch'egli s'accertò che ci siano anche degli angeli e un'altra vita, e che però trattano con gli uomini, perché alla schiera de' buoni o rei ha l'uomo d'aggregarsi dopo la morte, secondo a chi si fece simile di loro con le operazioni buone o rie. Appartenghiamo dunque ad un'altra vita. Se no, perché tratterebbono con esso noi?"[5]

Ancora nell'*Atheismus* Campanella si domanda se agli astri si debba culto ("haec cum cogitassem dubitabam an coelestia sint colenda")[6] e tuttavia "poiché queste cose sono incerte e non private"[7] ci dice di aver concluso che non si dovesse adorarli. Subito dopo egli ci racconta una sua personale esperienza circa i *demoni* in forza della quale un

[1] T. Campanella, *Del senso, ecc.*, ed. cit., pp. 125-26.
[2] T. Campanella, *Tutte le opere*, p. 187.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ivi*, p. 188.
[6] *Atheismus Triumphatus*, cit., p. 112.
[7] *Ibidem*.

suo amico astrologo aveva istruito un giovane sul modo di interrogare gli angeli che presiedono alla Luna ed alle stelle.[8] Il giovane aveva fatto parlare degli spiriti e questi avevano confermato che non c'era inferno e che le anime migrano da corpo a corpo (ivi comprese quelle dei bruti e delle piante, come sostengono Pitagora e certi Farisei); che nell'uomo non c'era libero arbitrio; avevano dato inoltre *oracoli* degli eventi futuri, e alcuni di questi erano avvenuti come erano stati previsti ("aliqua sic contigerunt").[9] Aveva inoltre affermato la inesistenza dei diavoli, e che tutti gli spiriti erano Angeli, piú o meno buoni, piú o meno sapienti, e che quelli che possedevano minore sapienza avevano ingannato i gentili. L'amico astrologo aveva chiesto segni, e gli spiriti li avevano promessi, ma poi avevano usato inganni incredibili per separare l'Astrologo curioso che dubitava da quel misero giovane. Ed avvenuta la separazione avevano trascinato il giovane a morte violenta. Conclude Campanella ripetendo che "quando l'astrologo, che non credo né ingannato né ingannatore, mi comunicò queste cose, appresi che erano vere quelle cose che si narrano del Demone di Socrate e del Genio di Bruto."[10]

Ancora commentando il potere di questi spiriti, Campanella rileva che essi non possono fare tutto ciò che è loro domandato. Per questo avevano detto al giovane ingannato che tutti gli Dei (ed anche lo stesso Giove) soggiacciono al fato come infatti sostengono anche Ovidio ed Omero. Gli stessi spiriti, sottomessi al fato, non possono fare nulla di miracoloso, se non usando le forze e le applicazioni delle cose naturali. Essi negano l'inferno perché ciascuno possa peccare piú liberamente, e per lo stesso motivo appoggiano la teoria calvinista del libero arbitrio. All'astrologo che attraverso il giovane li interrogava su molte cose, i demoni avevano detto che Campanella aveva giustamente scritto sul libero arbitrio, ma ancora meglio Calvino. E poiché io, dice Campanella, sempre ho pensato e scritto male di Calvino, da ciò, con certezza ho conosciuto che Calvino è uno strumento del diavolo.[11]

Campanella ne aveva tratto la conclusione "che non vi fosse che un Dio vero e primo, ma che i Demoni, usurpando la divinità, avessero introdotto la pluralità."[12] E la convinzione teologica viene immediatamente trasformata in convinzione fisica per la quale il cielo e la terra

[8] *Ivi*, p. 114.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*.
[11] *Ibidem*.
[12] *Ivi*, p. 115.

sono costituiti "da simili potestà attive, cioè dal calore e dal freddo, ambedue attivi,"[13] e che la contrarietà sorge tra enti simili per l'amore del medesimo bene insufficiente ad entrambi. Perciò rimane a loro base una causa comune "da cui hanno la simiglianza e da cui dipendono. Dunque il cielo e la terra dipendono da un unico Dio."[14] Il mondo composto di contrari non può infatti sussistere senza una causa principale che raccoglie i contrari e che ordina la lotta temeraria dei contrari in funzione della produzione artificiale delle cose.[15]

Questa affermazione ripetuta anche altrove[16] è stata in generale in-

[13] *Ibidem.*
[14] *Ibidem.*
[15] *Ibidem.*
[16] Tra i molti diversi racconti anche questo: Negli *Articuli Prophetales*: "... *At et oraculum mihi per os alterius a me instructi ad captandum Dei influxum, respondit quod anno 1607 Ecclesia Romana ex magna parte iacturam suae auctoritatis faceret, et in anno 1605 duo Pontifices per schismata eligerentur, et alter alterum mutuo se conterent, unde creabitur pauperculus Papa in modica dignitate et auctoritate a pauperibus Clericis, et hic quoque exterminabitur et numquam alius adhuc surget Papa, et qui respondebat in syderibus invocatus dicebat se Deum et alios Angelos. Ego autem post multa commercia videntis cum eo mendaciis et impietatibus respondentis, et deteriorationes videntis, agnovi esse Diabolum, qui apparebat, ac intellexi quomodo ex Prophetis furatur partem veritatis et quod surrecturus est Papa Angelicus ad orbis reformationem*" (*ivi*, pp. 607-08). E nella *Metaphysica*: "... *Hoc tamen notissimum est, extare cacodaemones improbos qui malis hominum gaudent nosque ad peccata et sacrilegia et impietates persuasione adigunt; quod expertus sum, sed tamen non tantam etiam Daemonum sapientiam quantam praedicant Theologi comperi. Nam unus ex eis promisit se cuidam appariturum; deinde cum falsitatis eum arguerem noluit, fingens se propter melius non se praebere visendum viro sagaci, sicut se praebebat alteri, per quem mihi loquebatur, quasi Angelus et pollicebatur mirifica. Siquidem ad quaestiones aliquas ignoranter respondent. Et cum quaesivissem utrum Deus possit immutare fatum et mala hominum, ille daemon qui se Deum esse simulabat, respondit se posse abbreviare mala, allevareque et accellerare vel tardare, non autem tollere, si fato sunt decreta et praedestinatione. Tunc ergo dixi ad illum. Si deus praedestinat fato res inamovibili: ergo et tempus et modum rei. Ergo non potest accellerare, neque alleviare mala. Hoc argumentum ipse quamquam a me scriptum, non intellexit; et respondit, me esse stultum quasi eius responsum non percepissem; quia inquiebam) si tu statuisti cras me occidere non potes perendie id facere: quoniam fati immobilitas et voluntatis tuae antiquae pariter violaretur: Nescivit respondere, sed dixit se illis scientias daturum occultas prope diem utque expectarem: et delusit eos et ex his et aliis novi ignorantiam in diabolis ut supra scripsimus. Quae magis ex hoc elucescit, quod vident homines per conversionem ad Deum lucrari vitam beatam: ipsi vero excaecati superbia: id quod nobis invident nesciunt adipisci*" (*ivi*, parte III, p. 103). Da ciò deduce: "...*eos corporatos potius esse in poenam et eorum sapientiam non absque impedimentis exerceri...*" (*ivi*, parte III, p. 104). Sul limite del sapere dei Demoni ancora la *Metaphysica*: "*a daemonibus missi non possunt dicere veritatem nisi ut sub illa vendant falsitatem: experientia enim didici diabolos esse deceptores, fraudolentos, malignos, mendaces, invidos, superbos, obscenos, alios magis, alios minus. Verum quoniam diaboli non possunt mittere homines ad ferendas leges, nisi permittente Deo, ob melius bonum, sicut diximus de providentia loquentes, non totam falsam legem proponunt, nec omnes per ipsam contaminantur, nisi deceptores ipsi, non decepti, etiam deceptione non procurata, neque volita, neque vincibili. Semper enim Deus et ubique favet innocentibus. In horum*

terpretata in chiave puramente psicologica (prendendo cioè alla lettera le affermazioni del Campanella) e sostenendo quindi che le evocazioni demoniche del Gagliardo sarebbero state elementi preparatori di una conversione campanelliana. La spiegazione proposta da Campanella lascia adito a qualche dubbio. Le evocazioni demoniche non erano infatti nuove per lui e non si capisce quindi perché una loro mera ripetizione dovesse assumere un cosí profondo significato; inoltre tutto fa pensare ad una influenza del Campanella sul Gagliardo, ma nessun indizio ci testimonia dell'opposto. La influenza del Campanella sul Gagliardo avrebbe spinto quest'ultimo verso il culto astrologico, mentre quella del Gagliardo su Campanella avrebbe tratto quest'ultimo nella direzione esattamente opposta.

Ritengo perciò che al riconoscimento dell'esistenza angelica (cui fa seguito la credenza nell'esistenza di Dio) si debba dare un significato del tutto occasionale in nesso alle rivelazioni del Gagliardo. Campanella ne approfitta in primo luogo per ridurre a suggerimento del maligno quella parte della sua precedente elaborazione che non poteva in alcun modo essere difesa (è il caso di quel pitagorismo a cui dovrà riportarsi la concezione campanelliana dello scioglimento in Dio della parte immortale della nostra anima). In secondo luogo per giustificare l'insorgere dei suo errori. Nella *Metaphysica* è scritto per esempio che dalla natività di un giovane era stato appreso che "da tale disposizione egli avrebbe visto gli Dii."[17] Ma questo dipende dal fatto, continua Campanella, che non avevo ancora appreso le arti di Satana, e "non capivo che questo finge di legarci alle costellazioni per ingannare, come insegnano Origene e San Tommaso."[18] La stessa influenza astrale può diventare dunque fonte di inganno.

genere vidi Mahomettum et Talmutistas et Deos gentium qui obscoenas leges, impossibiles, fabulosas, falsas, naturae contrarias et divinis letteris nunciorum Dei, ex parte intulerunt" (*ivi*, parte III, p. 215).

[17] *Ivi*, parte III, p. 83.

[18] *Ivi*, parte III, pp. 83-4. Allo stesso tema sono legate le testimonianze delle lettere. Il 30 agosto 1606 Campanella ci dice: "io ed altri fummo ingannati dal diavolo, aspettando scienza e libertà da lui, credendoci che fosse angelo e poi Dio, secondo si fingeva" (Tommaso Campanella, *Lettere*, Bari, 1927, p. 15). Il 30 agosto 1606 la spiegazione è già completa: "e m'accorse ver' la natività d'una persona: li dissi ch'era inclinata alla profezia, li donai il modo di disponersi all'influsso divino, e perché egli era scelerato, li comparse il diavolo, e dicea esser angelo, e ci donò avviso di tutte le cose future a' molti regni del mondo, e del papato e di Venezia c'ha da rovinare. Io poi dimandai segni come Gedeone, s'era Dio o angelo; ce li promesse. E poiché non insegnassi a colui a scoprir il diavolo, esso diavolo mi fece ponere in questa fossa con stratagemma stupendo che non posso scrivere. Qui aspettai scienze del cielo e libertà, secondo egli mi promisse: vennero piú diavoli, mi afflissero assai perché io non mi lasciai ingannare; finalmente con molta orazione e flagelli ebbi rivelazione del vero che quello era demonio,

Ma se questo è il risultato dell'esame della questione dal punto di vista psicologico, esso non deve tuttavia impedirci di vedere l'operazione culturale che Campanella tenta in questi anni. Essa è iniziata assai prima del trasferimento nella fossa, in quanto ispira la composizione della *Astronomia* iniziata ed in gran parte portata a termine nel 1603, ed è già nella *Secunda delineatio defensionum fratis Campanellae.* Si tratta di un tentativo di ripresentare i capisaldi del suo pensiero attraverso una loro traduzione in termini di filosofia origeniana, interpretando l'influenza astrale come l'incombere di un mondo già purificato (gli astri) su un mondo da purificare (la terra). Il concetto di purificazione implica cosí quello della guida astrale per parte di esseri angelici, mentre, a sua volta, la trasformazione angelica degli astri sta a significare una ulteriore "liberalizzazione" delle influenze astrali.

Ma cosa sono gli angeli nella concezione campanelliana? Essi presuppongono il *locus,* cioè non hanno una capacità creativa della forma, quale è quella di Dio e della Colcodea.[19] L'angelo è *absolutus* dalle leggi dei corpi; ma non da quelle dello spazio; può solo usare le forze naturali.[20] È evidente dunque che gli angeli sono regolatori delle *vires*

e delle cose soprastano in Roma d'ecclesiastici e di Venezia" (*ivi*, p. 30). La versione è cosí solidificata e l'unica ulteriore aggiunta è in un'altra lettera del settembre 1606 in cui è chiarito il modo seguito per farlo rinchiudere nella fossa: "comparse ad un signore, in uno specchio, che trattava farmi fuggire, e lo fé che mi tradisse e rivelasse, e fui posto in questa fossa" (*ivi*, p. 39). Le date qui indicate sono tutte significativamente posteriori al luglio 1606, data delle rivelazioni del Gagliardo. Se ne deve concludere a mio parere che l'argomento angelico è di fatto la risposta campanelliana alle accuse del Gagliardo. Con indubbia abilità Campanella trasformava la evocazione demonica in un argomento apologetico facendo iniziare da quell'episodio la sua conversione. Se ciò è esatto deve essere spostata la data di composizione delle *Quattro canzoni Dispregio della morte.* Il Firpo le data dubitativamente all'inizio della detenzione nella fossa: "fu certo composta nella 'fossa' di Sant'Elmo forse nei primi tempi di quella reclusione, nel 1604 avanzato, quando il prigioniero disperava di poter sopravvivere allo strazio" (*Tutte le opere*, cit., p. 1337). Niente per altro impedirebbe attribuire ad una data posteriore del luglio 1606 almeno la quarta canzone, ove è esplicita la esposizione dell'argomento apologetico: demoni-angeli-Dio. Per quanto riguarda la stesura italiana del *Del senso,* anch'essa fu definitivamente licenziata dal Campanella alla metà del 1607. Una ultima questione da considerare è la nuova interpretazione che Campanella dopo lunga meditazione (dice nella *Metaphysica*) viene dando del paganesimo. Esso non è per lui solo *fictio* in funzione della ragion di stato, ma contiene anche una verità magica che la nuova teoria dei demoni può esplicitamente riconoscere. Si tratta dell'abbandono (ma quanto sincero date le premesse di cui sopra?) della pomponazziana *incantatio* sostituita ora dalla realtà demonica. Ma la riduzione dei demoni a centri regolatori del caldo-freddo resta nello spirito del Pomponazzi.

[19] "*operatio declarat Angelum esse in loco, ubi operatur, sed esse in eo facit limitatio existentiae extra primam causam*" (*ivi*, parte III, p. 88).

[20] "*coquus, et aromatarius, et ferrarius, faciunt opera mirifica adhibendo vires naturales, quae a sola Natura fieri non possunt*" (*ivi*, parte III, p. 94).

cioè di quelle forze operative (caldo, freddo, luce, ecc.) le quali presuppongono lo spazio. È vero che Campanella respinge questa identificazione rilevando che non si deve seguire quel rabbino egizio che conciliò Mosè con Aristotele. Egli infatti crede che gli angeli non siano qualcosa di sussistente per sé ma anime e forme del cielo e dell'aria e dell'acqua e della terra, forze degli uomini e dei pianeti, tali che, separati i corpi, non rimarrebbero gli angeli ma calore, freddo e forme parziali delle cose. Il rabbino mente, perché gli angeli sono esseri di ordine superiore sia nelle scritture sacre che in quelle profane.[21] Ma dopo la negazione ecco subito una serie di riconoscimenti: è vero che Dio non è la forma universale delle cose, come del resto ammette anche Avicebron, è ugualmente vero che gli angeli non sono le *vires rerum*: tuttavia le forme delle cose simboleggiano gli angeli anche se non sono angeli.[22] Come mai allora delle *vires* incorporate come la luce del sole, hanno potenza superiore a quella angelica? La risposta è conforme ad Origene e Filone che la luce del sole è la forza di un angelo incorporato.[23] La teoria campanelliana degli *angeli* direttamente od indirettamente è quindi sempre collegata a quella delle *vires agentes* di cui gli angeli sono simboli, possedendo capacità moltiplicativa ma non creativa.[24]

Nel quinto libro della *Theologia* la discussione sugli angeli è ampliamente ripresa[25]; si tratta della loro essenza per concludere che in essi "è composizione di ente e di non ente, di potenza, atto, specie, individuo, di essenza e di esistenza non tuttavia di materia e forma corporee."[26] L'angelo è quindi una natura finita, ma diversa dalla umana, perché per esso "la esistenza si misura dalla capacità operativa."[27] La presenza dell'angelo resta però adeguata alla sfera della sua attività "come l'uomo non può muovere insieme due pietre di cui l'una sia

[21] *Ibidem.*

[22] "*vires rerum symbolum habere cum Angelis, sed non esse Angelos*" (*ibidem*).

[23] "*solis est vis Angeli corporati*" (*ibidem*).

[24] Una conferma nel passo che segue: "*si* [...] *indecorum videtur ponere generationem in Angelis quasi carnalem ut forte Origenes credidit, intellectualis quare negatur? Et quidem in libro de causis hoc docetur; et calor ipse docet, calorum generando absque coitu et decisione sui, sed multiplicatione, ut possit intelligentia intelligendo se multiplicare*" (*ivi*, parte II, p. 135). Sulla questione si veda P. P. Walker, *Spiritual and demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, 1958, che esaminando l'*Atheismus Triumphatus* giunge alla conclusione che sulla questione della adorazione stellare: "*his regret and hesitation are so evident, that* [...] *one would strongly suspect that he himself did practice this kind of worship*" (*ivi*, p. 244).

[25] *Theologicorum lib. V De Angelis*, Ms. di S. Sabina.

[26] *Ivi*, c. 2, art. 1.

[27] "*operatio est declaratio existentiae*" (*ivi*, c. 3).

in Spagna e l'altra in Italia, ma può provocare il movimento solo entro la sfera della propria attività, cosí neppure l'angelo può andare oltre la sua potenza, sicché per esempio uno muove la terra, l'altro la sfera della luna, l'altro il sistema di Giove, e tuttavia non può muovere i pianeti che seguono Giove tutti insieme."[28] Se lo spazio è un *continuum*, l'angelo è una forza discreta, per cui "la sua operazione non ha flusso, ma i termini del prima e del poi."[29] L'angelo equivale cosí all'atomo, in quanto sia concepito come dotato di una forza non creativa ma moltiplicativa del flusso di cui è parte.

In complesso Campanella tende a sottolineare i limiti delle capacità degli angeli; essi "hanno un proprio modo di discorrere," formulano "proposizioni col comporre e col dividere," e non possono "con un unico atto intellettivo attuale intendere piú cose insieme o successivamente, se non quando piú cose si raccolgono in una."[30] L'angelo intende "per immote similitudini [...] congenite per partecipazione divina..."[31] Ma in molti casi è eccitato "a conoscere cose di cui non possiede la specie."[32] Cosí non conosce i futuri contingenti, se non per congettura, gli atti volontari se non *suspicative*; i misteri soprannaturali "se non per rivelazione."[33]

È da indagare ora il nesso tra questa teoria angelica ed il fondamento unitario dell'essere. Tale nesso è visibile nello *Atheismus Triumphatus*,[34] un'opera in cui Campanella viene delineando i caratteri pecu-

[28] *Ivi*, c. 4, art. 1.
[29] *Ivi*, c. 4, art. 2.
[30] *Ivi*, c. 5, art. 1.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibidem*.
[33] *Ivi*, c. 5, art. 5.
[34] Sulla storia di questa opera si veda Luigi Firpo, *La censura dell'Atheismus Triumphatus*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana," 1951, pp. 509-24. La redazione e la prima diffusione dell'opera hanno luogo tra la primavera del 1605 ed il 1° giugno 1607, data di spedizione del trattato allo Scioppio. Ma la storia dell'opera non si ferma qui giacché il 15 settembre 1626 tre mesi dopo il trasferimento del Campanella a Roma, l'Inquisizione prendeva in esame lo scritto contro gli Atei. Venti giorni dopo si iniziava addirittura un processo formale contro il Campanella attraverso l'estrazione di tesi sospette dell'*Atheismus*. Qualche tempo dopo Campanella si mise volontariamente alla opera per una revisione. A questo proposito nota il Firpo "non conosciamo l'entità dei rimaneggiamenti apportati in quella circostanza al trattato apologetico e il raffronto con l'inaccessibile manoscritto di Jena consentirà un giorno di precisarlo — ma certo si è che egli si mostrò condiscendente..." (*ivi*, p. 512). Nella *Prefazione* infatti "Campanella lamentava di non aver potuto lasciare all'opera la primitiva veste di schietta argomentazione razionale, poiché '*sacri censores zelotypi coegerunt me auctoritates Patrum colligere, stylumque mutare ex philosophico in theologicum*" (*ibidem*). Una delle censure ci è nota e riguardava la acutezza degli argomenti degli atei "enunciata dal Campanella nei primi due capi del libro con tanta efficacia da rendere troppo remota, epperò scarsamente

liari della religiosità in contrasto coll'ateismo e viene riponendo la sua teoria della luce e delle tenebre ancora in rapporto al problema della libertà e della tirannide. Come elemento unitario al centro della pro-

convincente la confutazione" (*ibidem*). La revisione durerà un anno e non sarà compiuta prima dell'estate 1629. Successivamente un nuovo gruppo di censure venne elaborato probabilmente da un certo Alessandro Vitrizio. "In un luogo solo Campanella dovette darsi per vinto, là dove ostinatamente si continuava a ritenere insufficiente la posticcia *Appendix* per ribattere *illico et immediate* le rudi e spregiudicate argomentazioni degli atei esposte nel Capo II con un'efficacia che pareva eccessiva. Per condiscendere, almeno su quel punto, alla volontà del censore, non restava al povero Campanella altra via, se non quella di manipolare il suo libro già stampato, piegandosi non senza serio aggravio per tipografo-editore al rifacimento di alcuni fogli di stampa" (*ivi*, p. 515). Il ritrovamento per parte del Firpo della prima copia di stampa presso la Biblioteca dello Archigimnasio di Bologna ha premesso di individuare le ultime correzioni del Campanella. La *Appendice* di risposta agli atei viene sminuzzata in tanti brani di immediata risposta. Inoltre "approfittando del rifacimento, Campanella introduce una notevole aggiunta, apponendo in calce all'art. 7 ed ultimo [...] due nuovi *argomenti*, il n. XIX contro gli spunti antireligiosi impliciti nell'aristotelismo, e il n. XX brevissimo, contro un'obbiezione di Lucrezio..." (*ivi*, p. 519). Le persecuzioni contro l'*Atheismus* non cessano colla pubblicazione. È testimonianza degli ulteriori attacchi a Campanella la *Disputatio contra murmurantes citra et ultra montes in Bullas S. S. Pontificum Sixti V et Urbani VIII adversus judiciarios editas*, stampato a Parigi nel 1636 in calce alla 2 edizione dell'*Atheismus*, nonché la soppressione nella edizione del '36 del pronostico astrologico, per cui a p. 149 della edizione di Roma si leggeva che "*hodierno tempore revertentur synodi magnae ad trigonum in quo natus est Christus, ex quo etiam liceret ex astrologicis, si quid valerent praedicere multa bona Christianitati...*" È ora opportuno un esame del testo dello *Atheismus* dal Ms. di Jena Bos f. 4. Questo è intitolato *Atheismus triumphatus vel Recognitio Religionis universalis secundum communem Philosophiam ex naturae arcanis Autore F.T.C. ord. Pred.um contra Antichristianismum Machiavelliticum*. È preceduto da un *Proemium* sotto forma di lettera allo Scioppio, datata *Kal. Junis 1607 in Caucaso*, che occupa le pp. 2-12, in cui dopo gli elogi allo Scioppio si lamenta che "et misera Italia et Hyspania intra viscera habent diabolicum Machiavellum, qui nobiliores Reipubblicae partes contaminat; suadet Religionem esse astutiam fratrum et clericorum, dominandi gratia in populos (p. 3). Segue la esortazione allo Scioppio chiamato "huius saeculi aurora..." (p. 4). Quindi Campanella ricorda di aver scritto "de naturali philosophia et morali et politia libros egregios, et tandem Metaphysica, quibus detegeram radices totius deceptionis, idcirco pro-principia posui Potestatem, Sapientiam et Amorem, eorumque influxus, Necessitatem, Fatum, et Harmoniam, (p. 4). Più sotto chiarisce gli obiettivi della sua apologetica. Ti inganni, aggiunge lo Scioppio, se pensi di predicare ai tuoi tedeschi come un nuovo articolo di fede quello della chiesa giacché è necessario cominciare dal *credo* in Dio e nella profezia naturale "non per auctoritatem" (p. 4). Nessuno infatti porta fede né alla Bibbia né al Corano, né al Vangelo, né a Lutero, né al Papa se non in quanto è utile ("nisi quatenus utile est") (p. 4). Crede in queste cose il popolino ("credit quidem his plebicula") (p. 5), ma i sadducei ed i Principi e quasi tutti i politici sono machiavellici, ed usano della religione come strumento di dominio ("utentes religione ut arte dominandi") (p. 4). Se infatti credessero non cercherebbero di dominare colla forza e coi sofismi ("si non crederent, non per vim et sophysticam dominari contenderent") (p. 5). Inoltre dal fatto che "il peripatetismo domina colla sua teoria della mortalità delle anime, della eternità del Mondo, e colla irrisione del Paradiso e dell'Inferno e gli Astronomi approvano, oscurando gli indizi celesti della verità evangelica, e della falsità aristotelica," deriva che "omnia pessima suspicantur" (p. 5), e regna un tacito consenso di mutuo inganno

blematica filosofica dello *Atheismus* sta la questione dell'universo volto al meglio. L'universo è considerato come quasi infinito. In esso gli oggetti dei sensi danno infatti occasione ad una considerazione di cose

("unde regnat quidam tacitus consensus mutuae deceptionis, et haec est preparatio solii Antichristi..." (p. 3). Dopo aver largamente descritto questa situazione di mutuo inganno Campanella rileva che essa dipende dalla *incredulitas* e si deve dire che gli uomini non hanno tanta fede quanto un grano di senapa, come dice Gesú. Conclude quindi Campanella ricordando la sua vita ed i cinque giudizi contro di lui ("quinquies citatus in judicium") (p. 8).

Passando al testo noi possiamo distinguere le varianti rispetto alla stesura a stampa in due gruppi: 1) aggiunte, 2) modifiche del testo. Pochissimi invece i brani soppressi. Ciò sta ad indicare come Campanella abbia difeso come meglio gli riusciva la integrità della stesura iniziale. Vediamo intanto le piú cospicue aggiunte. Tralascio ovviamente la *Praefatio* e le *Responsiones* la cui stesura è solo nel testo a stampa, come era già noto. Lungo tutta l'opera risultano aggiunti quasi tutti i riferimenti e le citazioni, ed in particolare la quasi totalità di quelli che riguardano il pensiero di S. Tommaso. Cosí a p. 5 del testo a stampa sono aggiunte tutte le citazioni di autori cristiani; a pp. 6-7 sono aggiunte le citazioni dei padri e quelle di Pico. Mancano nella enunciazione degli *argumenta* (come era noto) i paragrafi XVIII, XIX, e XX, tra cui il XIX è ricco di citazioni di S. Tommaso e di altri. Ugualmente a p. 18 del testo a stampa sono aggiunti i riferimenti a S. Tommaso, a S. Gerolamo ed a Gregorio Nisseno. La stessa sorte hanno subíto le citazioni di S. Tommaso e degli altri padri a p. 19 e p. 22, mentre è nel Ms. quella a p. 23, ove sono aggiunte però le menzioni di Gerolamo, Agostino, Basilio e Gregorio Nisseno, nonché di Platone. A p. 33 è aggiunta la menzione di *Ambrosius*; a p. 34 di *Anselmus* ed *Augustinus* a p. 38 il finale del capitoletto *da Nec te moveat*, finale che contiene le citazioni di Tommaso, Agostino, ecc. Ancora a p. 44 Tommaso, Basilio; p. 47 Tommaso, p. 48 S. Agostino, Abramo, Lattanzio, Gregorio, Nisseno, S. Tommaso. Alle pp. 46-47 è interamente aggiunto l'*argumentum ex pudore* (da *idem* p. 46 a *decrevit* p. 47); le pp. 48-53 sono interamente aggiunte da *Praetarca* fino alla fine del capitolo. In questa parte è contenuta una teoria dell'anima fondata sul presupposto che gli universali non sono frutto di astrazione ma preesistono nella mente di Dio. La seconda aggiunta cospicua riguarda le pp. 64-68 dal capoverso *Religionem* fino a II p. 68. Si tratta di una esplicazione della quadripartizione della religione in naturale, animale, razionale e soprannaturale, zeppa di citazioni, particolarmente di S. Tommaso. Aggiunte ancora le citazioni a p. 69 di S. Tommaso e S. Agostino. Interamente aggiunte sono le pp. 73-74 da *qui teste*, p. 73, a *supernaturalem*. Anche in questo caso una pagina colma di citazioni; ugualmente aggiunte le pp. 74-75 da *Certatim* fino a *Bernardus monet*, piene di citazioni. Aggiunte le citazioni a p. 81 di Crisostomo, Clemente e di Tommaso (quella a p. 82 è anche nel Ms.). Un'altra aggiunta è alle pp. 87-88, da *Unde S. Bonaventura* fino a *supernaturaliter* con aggiunta della citazione di S. Tommaso nella medesima p. 88. In seguito i testi si corrispondono assai di piú. Tuttavia è aggiunta la citazione di S. Tommaso a p. 112, quella di S. Tommaso a p. 125, quella di Cirillo, Crisostomo, Clemente, Alessandro, Giustino a p. 145 e di S. Tommaso a p. 146. Concludendo non c'è dubbio che saltando le parti piú tipicamente "autoritarie" l'operetta campanelliana assume un suo volto piú spregiudicato. La maggior parte delle aggiunte sono per altro nella prima parte del testo.

Vediamo ora qualche esempio di variante: sulla abilità degli altri mondi.

Testo del Ms. berlinese p. 57

"quandoquidem omnes (stellae) spiritibus intellectibusque plenae sunt. Et unaquaeque ipsarum est respublica una sancta laudibus

Testo a stampa p. 57

"quandoquidem in cunctis Deus suae potentiae, et sapientiae, et amoris, divitias tamquam in Scoenis repraesentat: et quae

infinite e di mondi.[35] Ed in questa considerazione è dato vedere "sedi quasi infinite chiamate stelle lucenti, vivide, efficaci, rotonde, belle, meravigliose e tutte mobili."[36] È proprio dal fatto che il mondo è "fere immensus,"[37] bello, buono, felice, privo di male, che si può concludere che "se tuttavia esista il male non se ne deve argomentare che Dio sia cattivo artefice, ma anzi si deve lodarlo per il restante bene dell'immenso tutto."[38] Di qui l'avvicinamento ad Origene colla differenza che le anime non sono in un *carcere* (come sostiene Origene) ma in un *ludus*.[39]

In tutto lo spazio immenso (escluso lo spazio caliginoso della terra abitato da demoni) stanno spiriti che glorificano il creatore e che volano "esultando per tutti i sistemi" ("per cuncta systemata semper exultantes").[40] È questo che salva la bellezza ed armonia della natura;

dei procreata e non frustra. Tametsi in luna habitant spiritus minoris dignitatis"

in eis latent entia, alterius sunt ordinis, atque rationis, vobis ignota; sed per quamdam analogiam olfacere solum datur. Angelicae vero mentes mundum incolunt Mentalem. Sed egrediuntur in ministerium ad corporalem. Praesunt cunctis Caelestibus et terrestribus corporatis rebus ut canit Psaltes facientes verbum et voluntatem eius"

La differenza tra i due testi sta nell'accentuato carattere origenico ed astrale del primo; e nella riduzione mentalistica della sfera essenziale del secondo.

Nelle pagine seguenti è contenuto il celebre resoconto delle esperienze spiritiche della juvenis (il Gagliardo). Nel testo Ms. esse sono però in prima persona, nel testo a stampa sono riferite ad altri. Cosí per esempio:

Testo Ms. p. 85

"Ego autem praestolans consumpisse per aerumnas atrocissimas ipsorum dolis vitam duxi. Deinde vero physicis visionibus agnovi quae vix unquam intellexissem..."

Testo a stampa p. 114

"Tunc alium virum praestolantem promissa ante casum juvenis, erumnae atrocissimae ad majorem experientiam tenerunt diu donec propriis visionibus agnovit, quae vix unquam intellixisset..."

Aggiunta è poi la p. 115 da *Oracula* a *postulas* che espone ricordi napoletani posteriori alla prima stesura. Molte altre differenze abbiamo tralasciato; tuttavia il complesso delle varianti sembra autorizzare alle due conclusioni che seguono: 1) la forma "autoritaria" assunta dal testo a manoscritto; 2) le varianti sono nel complesso chiarimenti od attenuazioni. La conoscenza del *Ms. Jenense* non cambia la nostra conoscenza del pensiero campanelliano, ma certo chiarisce alcune modalità della sua evoluzione, e soprattutto nel senso che il pensiero del Campanella risulta pienamente formulato anche prima dell'inserimento della parte "autoritaria."

[35] "*ad considerationem etiam infinitarum rerum et Mundorum*" (*ivi*, p. 51).

[36] *Ivi*, p. 53.

[37] *Ivi*, p. 54.

[38] "*propter reliquum universalitatis immensae*" (*ibidem*).

[39] "*amorosus Deus, cujusdam gratia ludi, quem ipse agit cum creaturis suis, infundit Animas in corporibus, quando illas creat, ut in perpetuo bello pugnent et vincant...*" (*ivi*, p. 55).

[40] *Ivi*, p. 57.

perché se tutti gli altri mondi fossero come la nostra terra (come aveva sostenuto un certo scolaro di Copernico),[41] ne risulterebbe "un'indegnità odiosa alle creature ed una virtú minore."[42] Nelle stelle superiori abitate da esseri perfetti, Dio rappresenta "le ricchezze della sua potenza e della sua sapienza e del suo amore, come sulle scene."[43] Il *ludus* della nostra terra è invece come un *ludus coecus* "quem vocant *Coecariam.*"[44] Campanella riprende con ciò da questo genere letterario già accolto da Bruno, il sottofondo filosofico. Ma il nostro *ludus* è una parte ben limitata dell'essere se lo si paragona all'eternità dei secoli ed alla perfezione dei cieli.

Per quanto riguarda i "ciechi" Campanella sostiene a piú riprese la credenza in una generale possibilità di salvazione di tutti gli uomini. Cosí dopo aver notato che quando vediamo la immensa misericordia di Dio verso le sue creature potrebbe nascere legittimamente il sospetto se non ci trattenesse il divino insegnamento ("nisi nos retineret divinum Magisterium")[45] che la sua volontà volesse estendersi a salvare tutti dopo la rinnovazione del mondo, come qualche volta disputarono Gregorio Nisseno e Gerolamo, Campanella esprime la convinzione che la infinita bontà di lui travolgerà la nostra malizia, se questa non è infinita. E come Dio aveva detto di voler distruggere Ninive, e poi non aveva dato esecuzione al suo progetto ma anzi con una utile penitenza aveva reso la città migliore: cosí è pensabile che Dio abbia prescritto la pena eterna ai peccatori, perché si guardino dai peccati: e dopo molti secoli, nei quali siano tormentati all'Inferno, mosso da misericordia li obblighi solo ad una salutare penitenza. Ma, continua Campanella, affermare che è cosí, è una asserzione falsissima ed una grandissima temerità[46] avendo per un verso l'aspetto di pietà, per l'altro essendo palesemente eretico, giacché la Chiesa e l'Evangelo ci insegnano diversamente. Ma subito dopo con un procedimento in cui è da ravvisare un modo di argomentare tipicamente usato dai libertini (in cui cioè si limita e rovescia una precedente affermazione assertoriamente espressa) si aggiungono a sostegno della tesi le autorità di Origene e di Gerolamo.[47] Il mettere sotto l'autorità di Gerolamo la soluzione, era ovviamente un modo di recuperare un suo senso di verità. Ed a conferma

[41] "*quidam Copernici assecla his intinctus*" (*ibidem*).
[42] *Ibidem.*
[43] *Ibidem.*
[44] *Ivi*, p. 62.
[45] *Ivi*, p. 103.
[46] "*asserere quod sic erit, falsissima assertio, maxima temeritas est*" (*ibidem*).
[47] *Ivi*, p. 104.

di ciò vale ricordare che i solari stessi tenevano "per cosa certa l'immortalità dell'anima" e che questa si accompagni con spiriti buoni o rei dopo la morte, e restavano incerti solo sui luoghi e stavano "anche molto curiosi di sapere se queste pene 'fossero' eterne o no."[48]

Del resto è per la generale tendenza positiva e provvidenziale secondo cui si dirige complessivamente la natura, che già presentemente vi sono le condizioni di un migliore ordine umano. Se nessuno accumulasse "tutti saremmo ricchi e lo stato abbonderebbe di beni per tutti. Ma poiché le ricchezze umane sono divise tra pochi e potenti, poiché gli altri sono oppressi dalla povertà,"[49] ed i poveri diventano "spesso vili, sediziosi, invidiosi, spergiuri, ladri, adulatori, i ricchi diventano superbi, avari o prodighi, golosi, oziosi, libidinosi, oppressori degli altri e tiranni, per questo lo stato è disgregato."[50] Ma se tutti vivessimo secondo il consiglio di Cristo, e distribuissimo i compiti, le fatiche e le magistrature a ciascuno secondo la propria abilità naturale, ed i beni e le ricchezze appartenessero alla repubblica, e le divisioni e distribuzioni avvenissero secondo i meriti, allora vivremmo meglio; e non ameremmo le ricchezze piú di Dio, e rapporteremmo questa vita ad un'altra. In questo caso, conclude Campanella, se vi fossero peccati, come dicono gli Apostoli, essi non sarebbero se non quali gli Apostoli confessano di trovare in sé, tali cioè da non distruggere la repubblica né la carità verso Dio.

Dunque, nonostante il significato unitario del riferimento metafisico ultimo, il complesso angelico-astrale preme sul mondo nel senso della filosofia della luce. L'origenismo si dimostra con ciò un equivalente del mondo volto per il meglio. Ma di questo non è abbandonato l'aspetto per cui il *sensus rerum* è la *fenice* dell'essere, ed il fondamento della sua inesauribilità? Non sono cioè abbandonate la ripetizione e la teoria empedoclea e lucreziana dei mondi *pluries facti*? Questo tema si era già presentato nella *Città del Sole* sotto forma della imminenza della fine del mondo. Lo studio della struttura del cielo si estende cosí alla fine ed alla sostanza del cielo[51]; non solo cioè alla influenza astrale, ma anche ai modi di previsione dei cicli cosmici. Analogo discorso può farsi riguardo alla teoria della molteplicità dei mondi. I solari infatti stanno in dubbio se ci siano altri mondi al di fuori di questo, "ma stimano pazzia dir che non ci sia niente perché il niente né dentro né

[48] T. Campanella, *Scritti scelti*, ed. cit., p. 455.
[49] *Ivi*, p. 77.
[50] *Ibidem*.
[51] T. Campanella, *Scritti scelti, ecc.*, cit., p. 451.

fuori del mondo è, e Dio, infinito ente, non comporta il niente seco."[52] È qui ripetuto l'argomento del Bovillus già presentato nella *Philosophia sensibus demonstrata*, ed il suo sbocco, come è dato notare, è nella direzione della molteplicità dei mondi.

Abbiamo sopra ricavato che la *Città del Sole* ci dà conto degli sviluppi del pensiero campanelliano dalla teoria bragmana e pitagorica dualistica, connessa al determinismo ed all'anima del mondo, alla unità cosmica attualmente creduta fino agli sviluppi futuri di *concordismo* col cristianesimo che Campanella preannuncia. Già nel *Prodromus* e nell'*Epilogo Magno* Campanella aveva rappresentato (pur colle riserve sopra sottolineate) il nesso sole-terra in senso anticopernicano, in funzione cioè della immobilità della terra. E tuttavia un profondo motivo di contrarietà rispetto alla astronomia tradizionale seguita a traversare dall'interno il suo pensiero. Si tratta del fatto che attraverso la tematica dello *spazio infinito* il dramma e la vicenda del nostro mondo sono ripetutamente caratterizzati come una parte del dramma e delle vicende dei mondi molteplici, e che conseguentemente le *propensioni naturali* che immobilizzano la terra e muovono il sole, possono essere contrastate ed anche stravolte da altre propensioni che derivano da una dimensione conservatrice non solo del nostro mondo ma dell'universo.

Da questo punto di vista assume un rilievo nuovo la funzione del *sensus rerum* che si precisa ora come capacità di mai fare perire l'universo anche in presenza della *conflagratio* di una sua parte o del tutto. Infatti se il *senso* e l'Amore e la potenza perseverano nelle cose, non possono morire il Mondo e gli Dei ("si sensus rebus perseverat et Amor et potestas, non potest Mundus et Dii interire").[53] E se le primalità si estinguono, da quale senso rinascerà un altro Dio senziente ("ex quo sensu reficietur alius sentiens Deus?").[54] Per noi l'anima della fenice rinasce dal senso delle cose ("Anima phaenicis ex sensu rerum reficitur nobis")[55] o "dall'anima del mondo, o dalla Colcodea, come ritengono altri. Il mondo perirà in quanto la terra brucierà il cielo, come dicono i bramani e San Pietro Apostolo, ed il filosofo Eraclito; ma muore la creatura corporea, non la spirituale, e tanto meno periranno in quella conflagrazione che aspettiamo le cose celesti e le anime del cielo."[56]

Questo aspetto della questione può in generale essere espresso come

[52] *Ivi*, p. 455.
[53] *Metaphysica*, cit., parte III, p. 10.
[54] *Ibidem*.
[55] *Ibidem*.
[56] *Ibidem*.

privilegiamento del motivo infinitistico sia nella forma della molteplicità dei mondi sia in quella delle *primalità fondanti*. Per questo nell'*Epilogo Magno* proprio nel capitolo ove si parla dei principî attivi, e quindi anche del freddo immobilizzante, si aggiunge che "se altri Mondi s'havessero a fare, ogn'un di loro haverà una prima materia et una prima contrarietà."[57] E nei successivi rifacimenti il riferirsi agli altri sistemi anche extra-mondani[58] è ripetuto ed insistente, mentre in altro testo in bocca ad Origene è posta una domanda: "Perché Dio non avrebbe potuto costruire mondi con due soli o con molti soli?"[59] In sostanza la interferenza della dimensione metafisica equivale ad un accoglimento dell'infinitezza almeno successiva e la garanzia della infinitezza è data a sua volta dalla dimensione primalitativa.[60] Se la infinitezza fosse riducibile infatti alla forma dell'eterno ritorno, essa sarebbe spiegabile in termini astrologici. In particolare la teoria arabizzante di Albumasar e quella deterministica di Cardano sarebbero la espressione teorica di una cosí fatta impostazione astrologica. Ma essa sarebbe per Campanella un passo indietro rispetto alla soluzione dell'anima del mondo, giacché implicherebbe il ripristino degli orbi deferenti, ed una limitazione di quella libertà astrale che egli invece racchiude entro la piú ampia capacità conservativa del tutto garantita dal *sensus rerum*. La garanzia del *ritorno* si sposta cosí dal campo astrologico a quello primalitativo. È la *inesauribilità* della energia primalitativa del senso delle cose che assicura che la vita complessiva dell'universo non possa venir meno.

Nella nuova soluzione che Campanella elabora (e che abbiamo definito attraverso l'origenismo) è certo che la tematica empedoclea resta operante soprattutto attraverso il *mundus per ignem periturus*. Ma questo non appare in un contesto diverso da quello sopradescritto atteggiandosi infatti come innesto in una soluzione profetica dell'empedoclismo dei mondi *pluries facti*[61]; ed essendo l'innesto tale che le critiche

[57] *Epilogo Magno*, cit., p. 296.

[58] "*plantae* [...] *elevantur ubi sympathiam cum aliis systematibus extra mundum habent ac deprimuntur ubi non habent*" (*ivi*, p. 216).

[59] *Metaphysica*, cit., parte II, p. 138.

[60] È per questo che Origene può credere che la terra "*a propria anima in sublimi substineri*" e che "*in scripturis quasi animata ponuntur coelum et terra et Sol vocatur spiritus pergens per circuitum*" (*Disputationum, ecc.*, cit., p. 122).

[61] Per quanto riguarda l'aspetto profetico esso va valutato anche in rapporto al suo carattere di sostituto della condanna astrologica. È da sottolineare per altro anche una sua componente pratico-politica visibile nella *Monarchia di Spagna* ove al Re è consigliato di fare "predicare la fine del mondo vicino, e che sarà *unum ovile*, sotto il Papa e che egli è posto, come Ciro a congregarlo, et quod gens, quod non servibit illi, peribit, ed

alla ripetizione di Cardano e di Albumasar sono già in gran parte contenute nella riduzione vitalistica del ritorno attraverso il senso delle cose, unico punto di differenza resta questo: che la molteplicità dei mondi nati e rinati, tende a presentarsi come rinascita dalle rovine di *un* mondo definitivamente purificato. Ma questo aspetto del problema di cui ci occuperemo piú sotto non esclude che la regolazione primalitativa sia sempre, per sua struttura ed essenza, autoconservativa e non distruttiva; la distruzione del mondo (cioè il superamento definitivo del modo attuale di presentazione dello scontro delle propensioni) può benissimo significare una sua riproduzione ad un altro o piú alto livello. Solo l'isolamento del *mundus periturus* dalla tematica della conservazione può dare l'apparenza del *dramma e della distruzione cosmici.* Inserita nel suo sfondo unitario la teoria assume invece il significato della conservazione e della purificazione cosmiche.

Il tema del mondo perituro già presente (come abbiamo visto) nell'*Epilogo* e nella *Città del Sole*, era stato proposto anche nella seconda difesa del processo[62] in un atteggiamento di possibile conciliazione con Lucrezio. La riunificazione dei Regni in una sola Repubblica è considerata prossima, e ciò risulta evidente dal fatto "che la fine del mondo è vicina, perché i filosofi tutti eccetto Lucrezio dicono che il mondo è vecchio, ed oggi lo direbbe lo stesso Lucrezio."[63] Nella stesura definitiva degli *Articuli Prophetales* si incontrano gli strani accoppiamenti che seguono: "Brigida e Caterina da Siena, Giovacchino, Firmiano, Vincenzo, Arquato Astrologo ed altri sapienti ed innumerevoli uomini spirituali riconoscono in cielo ed in terra i segni che mostrano la riforma ed il mutamento dell'universo..."[64] Ma la discussione con Cardano è decisiva in quanto (nella esposizione del secondo libro di Tolomeo) ha predetto "la mutazione di tutte le leggi e la Monarchia di uno solo in tutto il mondo"[65]; ed altrove "Cardanus expectat Monarchiam univer-

'altre cose, che meglio a bocca, che per scrittura dir voglio. Si devono proporre cose ammirabili in Religione, Prudenza, valore e Profetia, perché dove queste Cause inclinano l'Impero inclinerà necessariamente" (*Della Monarchia di Spagna*, cit., p. 25).

[62] *Secunda delineatio defensionum fratris Thomae Campanellae. Articuli prophetales inserendi in defensionibus Campanellae*, in L. Amabile, *Tommaso Campanella, la sua congiura, ecc.*, cit., pp. 489 sgg.

[63] *Ivi*, p. 494.

[64] "*Brigida et Catherina Senensis et Joachinus, Firmianus, Vincentius, Arquatus Astrologus, Cardanus et alij sapientes et spirituales innumeri agnoscunt signa in coelo et terra quae universi reformationem et mutationem et finem ostendunt...*" (*Articuli Prophetales*, cit., p. 368).

[65] "*in 2 quadripart. Ptolomei expositione omnium legum mutationem ac unius Monarchiam in toto orbe praedixit...*" (*ivi*, c. 417).

salem, et legum mutationem ab anno 1583."[66] La influenza di Cardano è ben visibile in tutti gli *Articuli Prophetales.* Ma Campanella terrà a sottolineare un punto di differenza esattamente in questo che "non sorgerà una nuova legge, sopra tutte le leggi, come falsamente crede Cardano, ma solo la riforma ed il ritorno di tutte le leggi alla prima legge di natura, e verrà il concilio generale di tutte le Nazioni e si disputerà quale sia la vera legge di natura, e tutti riconosceranno che essa è la cristiana, che aggiunge ai precetti della natura solo i sacramenti. In questo modo si verrà a dotare di uno speciale ausilio l'uomo affinché possa conservare i precetti della natura che è figlia di Dio ed attraverso la promessa di un'altra vita nella quale concordano tutte le leggi, nasceranno un solo ovile ed un pastore, e la pace di cui abbiamo parlato. Cardano invece argomenta dal ritorno di ogni triplicità alla prima (quale fu al tempo del Messia) e dall'entrata dell'Abside di Giove nel primo punto mobile della Libra il segno di una nuova legge; ma è rimasto ingannato perché il ritorno alla prima triplicità non dà una nuova legge sopra tutte, come al tempo di Cristo e di Mosè. Ed infatti neppure al tempo di Carlo Magno portò una nuova legge, ma solo l'innalzamento della cristiana naturale, e la legge di Cristo è perfezionamento della legge di Mosè, non un suo rovesciamento. Ciò che è certo tuttavia è che viene previsto un grande Principato."[67] Inoltre Copernico ha dimostrato che l'Abside di Giove è già entrato *in libram*, ed è ora "in 6^0 gradu librae"; Cardano non considera quindi che l'evento dato per futuro si è verificato di fatto "quando il grande Cinghi fondò il nuovo Impero."[68] Campanella conclude perciò colla seguente fondamentale correzione: "se i due absidi potentissimi del sole e di Giove non portarono una nuova legge universale sopra a tutte, non possiamo

[66] "*Cardanus expectat Monarchiam universalem, et legum mutationem ab anno 1583*" (*ivi*, p. 652).

[67] "*... Non exurget nova lex super omnes leges, ut falso opinatur Cardanus, sed solum reformatio, et reversio omnium legum ad primam legem naturae, et fiet concilium generale omnium Nationum et disputabitur quae nam est vera lex naturae et agnoscent omnes hanc esse christianam, quae super naturae praecepta solum addit sacramenta, ad roborandam hominis naturam speciali auxilio, ut possit naturae, quae ars Dei est, precepta servare, et promissionem habet alterius vitae, in quo cunctae leges concordant, et sic fiet unum ovile, et unus Pastor, et pax de qua loquuti sumus. Cardanus quidem argumentatur ex reditu omnium triplicitatum ad primam qualis fuit in tempore Messiae et ex introitu Absidis Jovis in primum librae punctum mobile, ac novae legis signum; sed deceptus est quando reversio ad triplicitatem primam non dat novam legem super omnia, ut tempore Christi et Moisi. Etenim nec tempore Caroli Magni novam tulit legem, sed erectionem Christianae naturalis et lex Christi est perfectio legis Moisi non eversio. Principatus, tamen magnus absque dubio praenotatur*" (*ivi*, c. 637).

[68] *Ibidem.*

aspettarne un'altra nel futuro, se non quella dell'Anticristo [...] e questa forse comincerà quando l'abside di Saturno entrerà nel Capricorno segno mobile atto a produrre eventi sacri, e farà perire moltissimi cristiani, e rovescerà lo stesso Papato."[69] In altre parole la crisi stellare non fa prevedere una nuova religione; viceversa il fatto che nel 1587 "l'apogeo di Mercurio migrò nello spagnolo Sagittario, dallo Scorpione arabico" significa che i maomettani "perdono la capacità di predicare, l'ingegno, l'abilità mercantile e sono in questo vinti dagli spagnoli."[70] Al fenomeno della ascesa degli spagnoli si accompagna poi il fatto che "profeti e predicatori penetrati di spirito apostolico quali nacquero al tempo di Mosè e di Cristo, nascono ora dalla Spagna e dalle regioni a lei incorporate per realizzare la ripresa del Cristianesimo, ed il Re spagnolo li manderà a convocare le genti, ed i loro re al concilio universale, perché si decida dell'unica verissima fede nella quale tutti possono vivere bene."[71]

Ciò che vogliamo sottolineare è dunque il fatto che le riserve verso Cardano[72] (che sono almeno in parte riserve di Campanella verso le precedenti enunciazioni del suo pensiero) non escludono il reinserimento della problematica della riforma entro la teoria dei mondi *pluries facti*. C'è insomma una parte del pensiero di Cardano che seguita

[69] "*si duo Absides potentissimi Solis et Jovis non invexere legem novam universalem super omnes, non possumus aliam expectare in posterum nisi forte illa Antichristi* [...] *et haec forte incipiet quando Absis Saturni intraverit in Capricornum signum mobile ad nova sacra aptum, et consumabit Christianos quamplurimos, et Papatum ipsum evertet*" (*ivi*, cc. 637-38).

[70] *Ivi*, c. 639.

[71] "*Prophetas, et Predicatores spiritu Apostolico afflatos, quales surrexerunt tempore Moisi, et Christi, de Hispania et regionibus sibi incorporatis surgere cum reformatione Christianismi, et mittet eos Rex hispanus ad convocandas gentes, et Reges eorum ad Concilium magnum Orbis ut de fide decernatur una veracissima, in qua omnes possint bene vivere*" (*ivi*, c. 640).

[72] Su Cardano nella *Metaphysica*: "... *Cardanus ait esse duplex signiferum alterum stellatum, alterum non stellatum: et in non stellato has proprietates reperiri, cui nimirum impressae sunt a stellato quando simul conveniebant. Ergo licet stellae Piscium sint in Arietis situ ad non stellatum orbem, tamen faciunt quod faciebant stellae Arietis non quod Piscium: quia non ipsae hoc faciunt, sed Aries non stellatus in eis. Profecto haec sententia subtilissima est ac frustra Astrologi ei inhaerunt: Nam si stellae Piscium humidae et frigidae sunt in Ariete non stellato calido ed sicco, impediant oportet ver, quoniam nobis ipsae sunt propinquiores et fortiores ob manifestas veres, occultis potiores. Ergo esset hyems quod Sol est in Ariete, vel frigidius esset nunc ver, quam quando fiebat aequinoctium in Ariete: et nunc frigidor esset similiter aestas, quam tempore Ptolomei, quoniam stellae frigidae et humidae Cancri nunc sunt in Leonis non stellato loco. Hoc falsum est, nam vel penitus vel dimidia aestas defecisset: et tamen e contra duplicata est: quod rerum generatio calidarum nunc admonet, quae non erat sub Ptolomeo: vinum quidem fit in Gallia: in Italia dactyli, saccarum et locustarum illuvio, quae tam in Aegypto et Palestina calidissimis, tantum erant...*" (*Metaphysica*, cit., parte III, p. 43).

a vivere nella riduzione del Campanella. Persino negli *Astrologicorum libri* infatti il nostro accetta ancora di Cardano le "triplicitatum tempora et aliarum constitutionum" anche se vi aggiunge "la anomalia della obliquità e della eccentricità degli absidi e dei cardini e del trasferimento delle stelle da dodecatemoria a dodecatemoria, che in tutte secondo Copernico avvenne in 1717 anni."[73] Anche Copernico (in contrasto colla soluzione copernicana da Campanella offerta negli anni giovanili) è accusato di convergere verso Cardano, di avere cioè data per certa la durata di tale *reversio* mentre di fatto ne aveva misurata una sola da Ipparco a noi. Cardano è invece accusato di non aver sufficientemente *liberalizzato* le influenze. Constatata la emigrazione stellare da segno a segno, Cardano si sforza di mantenere una filosofia certa, poiché "proprietates in nono orbe describuntur."[74] Ma per Campanella il *nonus orbs* è niente ("solum spatium non stellatum").[75] Le stelle infatti migrando, fanno migrare calore e luce, e perciò non faranno piú i segni di prima.[76] Inoltre Cardano giudica inutile la *revolutio* ed il *reditus* del sole al medesimo punto e ritiene piú sicuro il progresso ("secondo la successione dei segni,")[77] per cui tutti i pianeti sono assunti alternativamente[78]; se si mischiano gli eventi e si anticipano e propongono le successioni delle cose, lo stesso deve accadere dei segni.[79] In sostanza dal Campanella la soluzione di Cardano è giudicata come eccessivamente deterministica, mentre l'intera arte astrologica si intreccia colle opportunità di scegliere il tempo "ad operationes humanas rite perficiendas et foeliciter."[80]

[73] "*anomaliam obliquitatis et excentricitatis et absidum et cardinum et translationis stellarum de dodecatemoria in dodecatemoriam, quae in cunctis secundum Copernicum fit in 1717 annis*" (T. Campanella, *Astrologicorum Libri*, Francoforte, 1630, p. 77). La teoria dei trigoni riappare nanche in "*Ultimo discorso politico del Campanella,*" in Luigi Amabile, *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli in Roma ed in Parigi*, Napoli, 1887, vol. II, p. 300, *Documenti*, ove si legge "ch'in questo secolo ha d'esser un Monarcha universale per la nova stella e ritorno delle *Congiuntioni Magne* al primo trigono..."

[74] *Ivi*, p. 102.

[75] *Ivi*, p. 101.

[76] *Ibidem*.

[77] *Ivi*, p. 211.

[78] *Ibidem*.

[79] *Ibidem*.

[80] *Ivi*, p. 213. Come si può facilmente comprendere la profezia astrologica si basa ancora sul *nemo scit*. Solo "*si planetarum cursum nosceremus, et judicia Dei occulta, nihil casu fieri sed ordine cuncta pernosceremus*" (*Articuli Prophetales*, cit., p. 64), aveva rivelato Cristo a Brigida. Il fatto è però che al momento attuale non è dato conoscere questa *voluntas* e che la teoria del *nemo scit* fa da sottofondo alla concezione astrologico-profetica. Il fine di questa rivelazione è chiarito nella *Metaphysica*: "*non parum ergo sapiens est homo in hoc si novit se ignorare, et quantum, et quomodo, et unde ignorat;*

Questa conclusione si riflette nella concezione della ineliminabilità delle anomalie. È un difetto degli astronomi moderni la "regolarizzazione" delle anomalie; questi infatti quando afferrano una irregolarità, la riportano alla regola, e fanno regolari le anomalie, senza curarsi della petizione di principio, come abbiamo provato nella nostra *Astronomia*.[81] L'errore piú grande in questa direzione è stato compiuto da Copernico; egli, constatate le anomalie celesti e la vanità dei "circelli" di Alfonso, passa coi pitagorici al moto della terra ("ad motum terrae cum Pytagoreis confugit"), ponendo il cielo stellato immoto, il sole quieto al centro del mondo ed intorno a questo sei stelle, e la terra alla quale per salvare tutte le apparenze concesse le sopradette librazioni.[82] Questa opinione, dice Campanella, "è stata da noi confutata nell'*Astronomia*; qui ci limitiamo a dire che invano egli ritiene che tutte le anomalie cessino in 25826 anni, poiché Copernico ha osservato una anomalia solamente dal tempo di Ipparco a noi, e non considera le osservazioni

Stulti ergo sunt Astrologi, qui ex qualibet constellatione pronunciant, et non totum fatum considerant, vel non considerandum putant, aut considerari posse. Dixit Iesus ad S. Brigittam, quod si nos Planetarum vires ac cursus pernosceremus, nihil casu, et sine causa fieri putaremus: sed quomodo possimus haec nos non dixit sed ut acquiescamus revelatis" (*Metaphysica*, cit., parte III, pp. 74-5). La coscienza della propria ignoranza è del resto nel linguaggio dell'epoca una equivalente della accettazione di teorie probabilistiche, cioè della assunzione di ipotesi cosmologiche, probabili ma non razionalmente dimostrabili. Per quanto riguarda la *operatio humana*, essa deve essere intesa nel suo significato piú vasto, ivi comprendendo la possibilità di vivificare le statue attraverso i demoni e di fondare la profezia ecc.: "La profezia [...] diabolica e quella angelica, quando non derivano da Dio, sono naturali ugualmente, poiché i diavoli ed angeli prevedono le cose nelle loro cause (come il Medico in un morbo atroce prevede la morte) e le rivelano a noi, poiché il futuro è per loro dubbio nelle cause che possono impedirlo, poiché essi non sono cause delle cose né cause delle cause, come Dio, perciò gli Oracoli ci lasciano dubbi e qualche volta ci ingannano. Ed io ho riflettuto a lungo sugli Oracoli delfici e sul fenomeno delle statue che parlano, ed infine da un recente esperimento di un altro ho appreso che essi sono dati da un Demone che vi è incluso [...] Nessuna natura infatti, o stella può infondere alle statue la capacità di usare la ragione e la parola, sicché sia in grado di prevedere corrispondentemente il futuro..." (*Metaphysica*, parte III, p. 227). Su questo punto si veda anche *Metaphysica*, cit., parte III, p. 188 ove si critica Trismegisto in quanto "*dum praedicat religionem Deorum in statuis et idolis, consulentium hominibus et vaticinantium se perditum iri, eiusque multis ante annis deploret casum futurum, quem Plutar. deplorat praesentem in libro de Oraculorum taciturnitate. Si enim recte perpendissent, quod omnes Dij gentium daemonia sunt, sicut David testatur, saltem ex ambiguis et fallacibus eorum consultationibus et ex scelerosis sententiis, et turpitudine cultus irrationalissimi, sicut considerat Plato et Diogenes Epicureus et Lucretius, unde adacti, ut nec verum Deum extare opinarentur.*" La religione pagana risulta cosí connessa alle "verità" astrologiche e demoniache; è perciò una invenzione umana inserita in un fondo di realtà.

[81] *Articuli Prophetales*, cc. 363-64: "*cum irregularitatem deprehendunt eam ad regulam torquent et regulares anomalias constituunt multa petendo fictitia principia* [...] *ut in astronomicis probavimus.*"

[82] "*cui tandem et librationes praephatas concessit, ut omnes apparentias salvaret.*"

dei Caldei."[83] Per quanto riguarda la *obliquitas* e la *excentricitas* Copernico ci inganna di nuovo quando le dispone in circolo; è infatti stoltezza "ritenere che il sole ritornerà in su, e che dilaterà i tropici," perché le osservazioni ci insegnano che la sua discesa è continua. L'unica conclusione possibile è una "conflagratio" che doveva essere riconosciuta da Copernico e che gli "Apostoli hanno predetto dal continuo avvicinamento delle stelle alla terra."[84]

Ci troviamo con ciò di fronte alla previsione della fine del Mondo. È da ritenere che i due aspetti fondamentali della astronomia campanelliana (la estrema latitudine delle leggi e la conservazione-morte dei singoli sistemi nell'ambito di una legge universale della conservazione) possano riunificarsi e che il sottofondo di tale unificazione stia appunto nelle basi origeniane della sua teologia e nella estensione universale della legge della *conservazione*. Come abbiamo mostrato sopra già nell'*Epilogo Magno* e nella *Città del Sole* la ripetizione di Cardano e di Albumasar era attenuata. La *Metaphysica* non fa che accentuare questa riduzione. È del resto su questa base che il fondo buono della natura può uscire fuori con tanta energia. Se il messaggio che deriva dalla preconizzata fine del mondo equivale al rifiuto del *male* presente, ciò è dovuto alla convinzione origeniana che la fine è anche passaggio ad una realtà superiore, ugualmente esistente, ma diversamente e più perfettamente strutturata.[85]

[83] "*nequaquam anomalias omnes finiri, ut ipse putat in 25826 annis, quoniam Copernicus unam modo observavit anomaliam ab Hipparco ad nos; observationes autem Chaldeorum non habuit.*"

[84] "*Apostoli praedicarunt ex stellarum ad terram continua appropinquatione*" (*ivi*, cc. 340-43). Più sotto Campanella sostiene la impossibilità di un calendario stabilito per sempre "*nec posse unquam calendaria certa a Pontificibus statui sed semper oportere nova condi, et a coelo regulari, et non coelum regulare*" (*ivi*, c. 343).

[85] Secondo gli *Articuli Prophetales* attualmente siamo nel sesto millenario del mondo che è cominciato sotto San Bernardo e che si completerà di qui a 400 anni. Nel millenario presente sono nate molte bestie di tutti i generi, ed in ultimo "*Macchiavellus, Calvinus, Lutherus et alii consimiles locustae...*" (*ivi*, cc. 324). In questo tempo si attende la funzione della chiesa nel nuovo mondo; ma anche "*novam generationem fidelium ad reformationem regni coelorum...*" (*ibidem*); "*in sexto ecclesiae statu ad philadelphiam loquitur qui habet claves David. Hic status incipit cum ecclesia parturit riformatores orbis et a Dracone petuntur ad devorationem et ipsa fugit quasi expulsa de Paradiso ecclesia et apparebit Antichristus; erunt novi martires eadem bestia et renovabitur Christianismus in saeculo aureo qui abfuit in Paradiso terrestri sub Adam a quo expelluntur seducti ab antico serpente. Ideo laudet patientiam huius status et a falsis Iudeis id est christianis hypocritis et Macchiavellistis qui sunt bestiae de Synagoga Satanae et ab Antichristo qui erit Iudeus susceptus a Iudeis...*" (*ivi*, c. 326). Mille anni dopo vengono Gog e Magog e danno ai santi l'occasione di trionfare miracolosamente (*ivi*, c. 328). È allora che viene il giudizio universale ed il regno di Cristo (*ivi*, c. 329). È in comunione a questo ultimo accadimento che si imposta nel testo il problema della nascita e della morte del mondo,

Le correzioni astronomiche, che inseriscono l'empedoclismo nella conservazione primalitativa, confermano ed accentuano la strutturazione cosmologica, disposta circa il problema dei ritorni non nella direzione di un ferreo meccanismo ma di una interpretazione vitalista del *propter melius.* Di fronte alla presenza oggettiva di una natura valutabile come buona se considerata complessivamente, i cicli non possono non assumere il significato di *purificazioni* indirizzate in senso positivo. In generale anche questa sottomissione del tema della *conflagratio* a quello della *purificatio* rimanda ad Origene. Anzi è propriamente attraverso

prima in relazione alle varie sentenze dei filosofi; e poi in relazione agli astronomi. La tesi presentata come cristiana è la seguente: "*Religio christiana ex nihilo mundum produxit at in nihilum non resolvit, sed dat illi mortem in accidentibus et figura, aufertque tandem ab eo generationem et corruptionem...*" (*ivi*, c. 331). Comunque la credenza che il mondo perirà nel fuoco e si rinnoverà è dei filosofi gentili. A rendere possibile la integrazione della lucreziana *astronomia* delle catastrofi con questa esposta è largamente utilizzato da Campanella il pensiero di Pico della Mirandola. Nella nuova astronomia Campanella crede di potere paradossalmente confermare in nome delle esperienze quelle contraddizioni che Pico interpretava come prove della scarsa attendibilità delle ricerche astronomiche delle varie epoche. Da questo punto di vista seguita a sussistere un rapporto in parte esplicito ed in parte implicito tra la astrologia campanelliana e la confutazione pichiana della astrologia, impegnandosi il Campanella non solo a dare una astronomia ed una astrologia, ma anche una storia delle anomalie che successivamente ebbero a verificarsi nel mondo celeste che gli astronomi constatarono, senza prendere coscienza della loro origine metafisica e che Pico aveva assunto come prove del fallimento astrologico. Con tale intervento della metafisica nell'ambito della astronomia, sembrava a Campanella di poter limitare quella teoria della accettazione del male esistente, che gli sembrava la espressione più negativa della propria epoca, tipicamente espressa nello aristotelismo e nel machiavellismo, ma non estranea a qualsiasi concezione fondata sul necessarismo, ivi compresa quella per tanti aspetti rinnovatrice di Copernico. Negli *Articuli Prophetales* (come anche altrove) le stelle sono: "*rerum divinarum signa, sed non causae*"; ne vien fuori una astrologia canonizzata "*sicut filiam primae sapientiae, a qua fluunt omnes scientiae sicut radii a lumine, quoniam omnis sapientia a Domino Deo est (Eccl. 1). Hanc decoravimus nos magis quam Tholomeus et purgavimus a superstitionibus Arabum, Aegiptiorum, Chaldaeorum, et Indorum quos insectatur Piccus. Ideo nihil argumenta eius nos morentur*" (*ivi*, c. 284). In questo quadro per cui l'astrologia viene utilizzata in accordo colla profezia, Campanella non si sente colpito dalle critiche pichiane. Anzi tenta di utilizzarle non contro l'astrologia in generale, ma contro la teoria arabizzante dei ritorni, contro i quali sostiene il progressivo avvicinamento astrale alla terra, e la fine del mondo. Ecco il nuovo modo di presentare il pensiero di Pico: "*cum (inquit Albumasar et pestilens ea indocta Arabum turba) omnium spherarum motus et planetarum eo simul revertentur unde coeperunt, eadem rerum facies redibit fietque resurrectio mortuorum non hominum modo, sed et omnium rerum prateritarum* [...] *Sed qui parum machometicos* (forse *mathematicos*) *degustarunt, hanc reversionem impossibilem esse novenrunt; et Picus contra astrologos testis est eorum qui ipsam impugnarunt. Nec* (*inquam*) *fieri potest ut simul revertantur ad suam originem motus diversissimi planetarum multo vero minus apogaeorum et fixarum cum eis et solstitiorum et aequinoctiorum situs nunquam idem*" (*ivi*, cc. 333-34). Pico non è però soltanto un punto di appoggio per la teoria antideterministica del Campanella. Un certo distacco dalle sue posizioni è in una *Appendix* (Bibl. Naz. Napoli, VIII, c. 37) ove Campanella riporta la scoperta avvenuta nel 1520 sul monte Tauro di una scrittura marmorea, di cui si era occupato tra gli altri Tycho

l'assorbimento del pensiero origeniano che i cicli assumono un significato purificatorio. L'origenismo tende per un lato a dimostrare che il problema del significato della vita dell'uomo si inserisce in un piú vasto dramma cosmico; per l'altro tende a dare ai cicli un loro fine. Da questo punto di vista la discussione con Origene si collega immediatamente a quella con Stigliola e con Bruno. Campanella stesso ci ricorda la difesa che contro Stigliola egli aveva fatto della identificazione del Sole coll'elemento del fuoco. Fino a che la polemica contro Bruno e Stigliola si sviluppa su questo piano e con questi argomenti (prima cioè che le scoperte galileiane costringano Campanella ad una revisione della sua posizione) possiamo collegare l'origenismo campanelliano ai due presupposti che seguono: 1) la radicale differenza tra mondo celeste e mondo terreno implica un'azione del mondo celeste su quest'ultimo, un progressivo consumo della terra, ed una sua sistemazione nel superiore ordine celeste; 2) la prospettiva empedoclea della consumazione del mondo assume su tale sfondo una *colorazione teologica*, le-

Brahe. Ne presenta il testo e conclude: "*haec verba si quis expendat respiciunt Ducem magnum qui regnaturus est quando coniunctio magna et nova stella sua decreta assequentur. Nos diximus anno 1630, vel paulo post* [...] *Tycho vero concordat...*" Il disaccordo con Tycho nasce dal fatto che Campanella identifica il preannunciato popolo unificatore cogli spagnoli; Thyco lo nega. Ma a prescindere da ciò Campanella è d'accordo sul valore profetico della apparizione e la assimila a quella avvenuta al tempo di Ipparco attraverso cui, Dio "*proprium adventum promulgavit* [...] *per exorbitantias ex tunc inceptas, ut supra contra Picum dicebamus*" (*ivi*, p. 357). Campanella intende dire che la "*omnium planetarum appropinquatio ad terram...*" ha avuto inizio nel tempo e che di essa non potevano essere consapevoli i caldei e gli egizi che Pico ingiustamente "*damnat* [...] *inertia quia semper ab Ariete principiant aequinoctia; adeo enim solertes fuerunt ut soli in mundi accolis portentum Ezechiae Regi, dierum in Sole regresso ex lineis adverterint et legationem miserint quaerentes. Et ergo eos aliae exorbitantiae non latuissent nisi quia non erant*" (Ms. Casanatense, pp. 359-60). In altre parole Campanella ha bisogno, per dimostrare che le sue anomalie astrologiche non implicano il ritorno arabizzante (ma attribuito anche a Copernico), di dare credito alla astrologia caldaica. Egli sostiene perciò che "*non a Graecis nec ab Aegyptiis, sed longe ante signa coelestia praenotata...*" (*ivi*, p. 618). (Su questo punto si veda anche *Metaphysica*, parte III, p. 15.) Per altro l'astronomia caldaica veniva limitata con esclusione della leggendaria antichità, in ciò seguendo Pico. Le osservazioni dei Caldei, secondo Campanella, erano esatte e corrispondevano a quelle di Tolomeo; sono però di epoca assai piú recente di quella loro attribuita dai sostenitori delle *antichità caldaiche*. La discussione si connette cosí alla età del mondo; Campanella respinge la accettazione ciceroniana delle antichità caldaiche e sostiene che "*Cicero deceptus est. Quapropter patet, mundi origo recens non pertingere ad sex mille an. sicut in articulis prophetalibus nostris confutavimus*" (*Metaphysica*, cit., parte III, p. 12). Per valutare per altro il significato della recente origine del mondo (Campanella ritiene 6000 anni) è necessario ricordare che su questa soluzione si allineavano anche i teorici dei mondi *pluries facti* cioè i bragmani, e Lucrezio che "*recentem facit mundum, sumpto argumento ex eo, quod artes inventae adhuc expoliuntur tamquam ad perfectionem non deductae: aliae vero inveniuntur. Nec ante bellum Thebanum et funera Trojae, res alij cecinere Poetae, tamquam Poëmata sint res novae et magna bella et eventus pridem inceperint*" (*ivi*, parte III, p. 254).

gata alla vittoria sul male. Certo è che quando Campanella espone il pensiero di Origene,[86] ricorda la creazione divina delle intelligenze che furono tutte "liberas arbitrio [...] et in gloria locatas"[87] ed il peccato in cui ebbero ad incorrere per cui i demoni furono rinchiusi "in tetro terrae carcere."[88] Ma questi *carceres* dovranno bene distruggersi ("carceres aliquando destruendos? Deumque futurum omnia in omnibus, quoniam *coeli peribunt*, ait David, *tu autem* permanebis")[89]; per questo le cose furono fatte *inaequales* in rapporto ai meriti ineguali delle anime peccanti. Il solo Origene sembra avere considerato la causa, od occasione della distinzione delle cose, e della creazione del mondo corporeo. Alle obiezioni di Agostino e di Tommaso (per cui Dio avrebbe creato il mondo quasi *ex accidenti* in rapporto al peccato), Campanella mostra di non dare eccessivo credito. Anche se vi fossero state piú anime che avessero peccato come l'*anima solaris*, niente avrebbe impedito a Dio di fare piú soli. L'argomento della molteplicità dei mondi ritorna cosí in questa strutturazione origeniana della vicenda cosmica strettamente connessa agli argomenti platonici e pitagorici della origine del male.[90]

Uno dei presupposti di questa riduzione origeniana è, come abbiamo visto, il carattere *igneo* e spirituale del sole[91]; un altro è il carattere che assume il cielo di *Codice di Dio* ("omnia autem scripta sunt in coelo qui est Dei codex, ut Origenes testatur")[92]; un terzo è la sopraricordata

[86] In un capitoletto intitolato *Sententiam Origenis de rerum corporearum origine et inaequalitate, licet falsam, non posse impugnari, sed nonenti formaliter, et voluntati Dei active, tribuendam esse pluralitatem et inaequalitatem* (*Metaphysica*, cit., parte II, p. 173).

[87] *Ibidem.*

[88] *Ibidem.*

[89] *Ibidem.*

[90] "*Alii putant Animas, peccasse ante mundum, et earum gratia factum esse mundum et mala, ut Plato, Pythagoras et Origenes*" (*ivi*, parte II, p. 185).

[91] "*...Ergo omnis ignis est a sole et ipse dat lucem et calorem ut ignis. Ergo manifeste igneus est. Quod canit Ecclesia sancta et testatur Ecclesiasticus saepe, et omnis scriptura Dei, et August. et Basilius, et Ambrogius, et Origenes et Dionysius, et omnes fere sancti Patres et Philosophi omnium Nationum...*" (*ivi*, parte III, p. 20). Ed altrove: "*... Sophocles solem appellat Deum visibilem, et Origenes statuam summi Dei: ita etiam Plato in Dialogo de Legibus, filium Dei, solem et mundum vocat...*" (*ivi*, parte III, p. 41).

[92] *Ivi*, parte III, p. 50. Tuttavia nello *Origenismo* il carattere igneo non si estende alle altre stelle e ciò in rapporto alle diversità del loro colore. Su questo punto Campanella mostrerà di persuadersi progressivamente della verità delle tesi bruniane nelle *Quaestiones Physiologicae* attribuite anche ad Origene: "*Opinionem Origenis reprobare non audeo, quoniam iam per instrumenta stellas non esse prorsus igneas comperimus, et luce reflexa a sole lucere: et quidem nova stella in sedili Cassiopeae anno 1572 apparens, primo candidissima fuit ut Iupiter. Deinde minoratus est candor mox facta est rubea, et in decimo quarto mense lucem amisit, et quasi nubes obscura videbatur et evanuit. Item D. Thomas probat, quod sententia Empedoclis, quod constent sidera ex elementis quatuor, consonat magis Moysi, quam quod sint ignea; et magis quod sint ignea, ut Platoni tribuit,*

teoria dei mondi come sedi degli spiriti; ed ultimo quello della vita successiva dei mondi. Questo quarto ed ultimo presupposto fa di Origene *una specie di Empedocle* conciliato colla purificazione magica. Discutendo della opinione degli Epicurei sulle infinità dei Mondi che nascono e muoiono a caso, e che fanno cosí innumerevoli secoli, e di Empedocle che sostiene che un mondo è stato piú volte fatto e rifatto per vicende casuali, o per purgazione di genii, e di Origene che parla di secoli di un medesimo mondo che si ripete tante volte quanti secoli sono necessari alla purgazione di tutte le anime e di tutti i demoni, cosicché tutte le cose ritornano a Dio, ed ove desidera la natura,[93] Campanella riporta ancora una volta come punto di passaggio tra Lucrezio ed Origene la citazione salomonica del *Nihil sub sole novum* e continua: "...da queste parole Origene ricava l'opinione che piú secoli siano stati prima di noi, e molte congestioni del mondo, e molte dissoluzioni non a caso come credettero i filosofi che abbiamo citato, ma per disposizione divina."[94] È infatti implicito nella teoria della purgazione delle anime che "sopravvengano tanti secoli nel mondo, quanti occorrono alla purgazione delle Anime, e a completare l'esilio e le pene."[95] Se infatti le anime immerse nel peccato non possono ritornare al mondo archetipo, ad Origene sembra tuttavia sconveniente "che non si realizzi la volontà di Dio che vuole che tutti siamo salvi."[96] Ne consegue ancora "che tutte le pene siano purgatorie."[97] Ciò è confermato in Esdra ove, a chi deplora "la eterna perdizione di tanti esseri animati, Dio risponde, molto vi manca, per amare le mie creature, piú di me. Dunque se noi desideriamo la loro salvezza molto piú la desidera Dio, perciò salverà tutte le cose nei circoli e per i circoli dei secoli, ed i secoli mortali saranno tanti quanti se ne richiedono a questo fine."[98] Il capitoletto ter-

quam quod ex quinta essentia, ut Arist. putat plus omnibus recedens a Moyse..." (*Disputationum*, cit., p. 131).

[93] "*Opinio Epicureorum de infinitate Mundorum casu nascentium et morientium, saeculaque sic facientium innumera. Et Empedoclis de uno Mundo saepius facto a refecto per casuales vices, ante Geniorum purgationes et Origenis de saeculis eiusdem Mundi toties reciprocantis, quot saecula requiruntur ad purgationes omnium animorum, et demonum ita ut tandem ad Deum revertantur omnia et ubi ipsorum natura desiderat*" (*Metaphysica*, parte III, p. 258).

[94] *Ibidem.*

[95] *Ibidem.*

[96] "*ut voluntas Dei, quae vult omnes salvos fieri, non impleatur*" (*ibidem*).

[97] "*ut omnes poenas sint purgatoriae*" (*ibidem*).

[98] "*aeternam perditionem tantarum animalium, respondit Deus,* multum tibi deest, ut diligas creaturas meas, plusquam ego. *Igitur si nos earum salutem cupimus, multo plus Deus, ergo salvabit tandem omnia in circulis, et per circulos saeculorum et saecula mortalia tot erunt, quot ad hoc opus requiruntur*" (*ibidem*).

mina poi con l'avvicinamento estremamente significativo di Origene e di Empedocle, giacché questi per testimonianza di Plutarco nel libro su Iside ed Osiride, ritiene che i *genii* si liberino dai supplizi corporali, ed infine purificati e liberati dal male siano restituiti alla primitiva natura "quod Origenes de Daemonibus pariter sentit."[99] Origene crede che vi sia un solo universo immenso, di cui solo una piccola parte è il mondo, che è fatto e rifatto per le dette ragioni. Benché Aristotile accusi Empedocle di attribuire tutto ciò al caso, non cosí fa Plutarco nel *De placitis philosophorum*. Nessuno ignora in verità che Empedocle fu un mago e che perciò ha conosciuto Dei e genii e che ha sostenuto che niente muta a caso e che gli Dei tutto hanno sottomesso al fato, come anche gli stoici che sottopongono tutti gli Dei al fato ed alla morte, eccetto il Dio primo.[100]

Si trattta dunque di una riesposizione empedoclea in termini origeniani[101]; di cui dice che lo tenne *anxium* a lungo; nella quale ricorda di aver creduto *firmissime*. Mi sembra che vi sia qui abbastanza per concludere sulla certezza di una adesione campanelliana ai temi origeniani che tutto sommato tende a mantenere l'infinitismo, anche se a spiritualizzarlo.[102]

In un certo periodo del suo pensiero (corrispondente alla composizione degli *Articuli Prophetales*), dunque l'accostamento campanelliano ad Origene fa permanere accanto alla tematica del *monto perituro*, quella della infinitezza. La fine del mondo (cioè la sua purificazione) è

[99] *Ibidem*.

[100] *Ibidem*.

[101] "*Opinio Origenis juxta sensum rationalem humanum, belle incedit: sed fallax ratio nostra saepe nos monet ut revelatis veritatibus non nostrae prudentiae innitamur*" (*ivi*, parte III, p. 271).

[102] Ma quando ciò si sarebbe di fatto verificato? Il periodo di questo primo origenismo del Campanella coincide colla stesura dei rifacimenti del vecchio testo della *Fisiologia*, colla composizione degli *Articuli Prophetales*, cioè con quel periodo in cui il giovanile *empedoclismo* si traduce in problema teologico. L'inizio della composizione degli *Articuli* è del 1605 (ma già fino dal 1603 aveva composto un *Prognosticum astrologicum de his quae mundo imminent usque ad finem*, e nel 1604 *De symptomatis mundi per ignem interituri*); l'opera è compiuta nel 1608. Sono gli anni della conversione del Campanella. Esso dunque si presenterebbe in ultima istanza come una attenuazione origeniana dell'*empedoclismo* con una trasformazione spiritualistica della tematica dei mondi infiniti connessa al mantenimento del carattere igneo del cielo, ed alla attribuzione al fuoco, di una capacità purificatrice di fronte alla terra. Ma già nella radice dell'"origenismo" era contenuta la possibilità del ritorno pitagorico. È indicativa a questo proposito la lettera inviata da Campanella a Galilei nel gennaio del 1611 in cui si legge: "*Sic ergo stant principia doctissimi Telesii nostri, si motus telluris sit ab anima origenica*" (Tommaso Campanella, *Lettere*, a cura di Vincenzo Spampanato, Bari, 1927, p. 164); e più oltre "*Habes Origenem qui terram esse animal et sidera omnia docuit, et pythagorica dogmata laudat, et ex Scripturis probat*" (*ivi*, p. 167).

da valutare come il concludersi di una vicenda cosmica in un empedocleo regno dell'amore. Il profetismo (colla sua implicita ed esplicita base astrologica) può presentarsi come tale solo in forza dell'isolamento di una parte dell'essere. Infatti ciò che ad una considerazione di tale tipo si presenta come frutto di una immediata incombenza di decisioni divine, dal punto di vista dell'infinito, resta espressione della necessità autoconservativa del tutto.

In generale può concludersi che, almeno in parte, la accentuazione origeniana della cosmologia campanelliana equivale ad una ripresa del tema della *molteplicità* pitagorica. Ma gli angeli-astri, incombendo colla loro presenza metafisica sulla terra, ricostituiscono la unità in un mondo volto verso il meglio. Nel suo nocciolo costitutivo dunque l'origenismo implica: 1) una accentuazione della libertà stellare; 2) una teoria del mondo volto verso il meglio che prende le forme dell'assorbimento igneo (angelico) della terra; 3) una teoria della ripetizione che non è per altro meccanico ritorno ai principî. Nessuno dei problemi sollevati nella fase unitaria del suo pensiero va qui perduto.

Prima di concludere vorremmo però rispondere alle domande se l'origenismo sia o meno un momento definitivo del pensiero campanelliano. Vedremo piú oltre che esso subirà nella accezione campanelliana alcune modifiche. Tuttavia i punti fondamentali restano costanti, giacché su questo tema si chiude anche la grande *Theologia*. Questa conclusione è però solo parzialmente vera. Se infatti del libro XXVII della *Theologia*, Campanella tiene esplicitamente a darci la data di composizione: "sumus in 1623"[103] (e tale data si ritrova anche nel XXVI libro "nunc sumus in 1623"),[104] è anche vero che nelle sue parti essenziali il libro non è che una ristesura qua e là ampliata degli *Articuli Prophetales*.[105] Analoga notazione può farsi per un altro gruppo di libri che costituiscono momenti essenziali della escatologia teologica. Si tratta dei libri XXV e XXVI della *Theologia*.[106] Per quanto riguarda il primo, esso si richiama (anche se con notevoli e diffuse variazioni) ad una

[103] Tommaso Campanella, *La prima e la seconda Resurrezione, Theologicorum libri XXVII- XXVIII*, a cura di Romano Amerio, Roma, 1955, p. 51.

[104] C. III, art. 2 del Ms. di S. Sabina.

[105] Prendendo a termine di paragone il citato Ms. della Bibl. Casanatense (per altro tutt'altro che corretto) gli *Articuli* vi occupano le pagine 279-665 (con esclusione della *Appendix ad amicum*). Il libro XXVII della *Theologia* in stesura fortemente diversa e variata, ma tuttavia chiaramente dipendente, corrisponde alle pp. 369-460 del Ms. Casanatense a partire dalla p. 60 del testo dell'Amerio. Un lavoro esplicitamente dedicato all'argomento potrà cogliere per altro ulteriori corrispondenze.

[106] Il libro XXV porta il titolo *De dictis Christi Prophetae*; il XXVI *De Antichristo*.

parte del testo degli *Articuli Prophetales*[107]; per quanto attiene invece al libro XXVI, esso si divide in due parti; la prima comprendente i primi tre capitoli (e che affronta il problema della assimilazione o meno a Maometto dello Anticristo), è una trascrizione quasi letterale della corrispondente pagina degli *Articuli Prophetales*.[108] Tutta la tema-

[107] È chiara la derivazione del testo dalla p. 291 del Ms. Casanatense fino a p. 360. Riallacciandosi con ciò al contenuto del libro XXVII le varianti sono notevoli, e molti i riassunti e gli ampliamenti. Tuttavia i testi si rimandano senza dubbio alcuno. Radicalmente diversi sono solamente i primi capitoli dei due testi e vedremo il significato di questa diversità. La convergenza di testo comincia dal c. II, art. 1 del XXV libro della *Theologia* corrispondente appunto alla p. 291 del Ms. Casanatense. È possibile vedere alcune delle convergenze. Il c. II, art. 1 del XXV della *Theologia* è intitolato *Clavis multiplex ac mirabilis ad reserandas prophetias divinas latentes in scripturis sanctis et naturales in eventibus rerum multipliciter consimilibus et de mirifica S. Iohannis Apocalipsi omnium prophetiarum prophetia innumerabiles includente typos et sensus indeficienter*; l'art. 4 degli *Articuli Prophetales* intitolato *Clavis mirabilis ad reserandas prophetias divinas in scripturis sanctis latentes et naturales in eventibus rerum*. L'art. 3 dello stesso capitolo del XXV libro della *Theologia* è intitolato *Mundi corporalis principium fuisse; et finem non defuturum sed tamen quando incertum esse*; l'art. 5 degli *Articuli* è intitolato *Variae sententiae de mundi ortu et interitu sed vere ex nihilo virtute Dei natam esse et per ignem interiturum ut religio et natura docent*; ancora l'articolo 4 dello stesso capitolo della *Theologia* è intitolato *Phisiologos et Astronomos; vitam Mundi extendisse ad 49.000 annos ad summum et ad 10.000 ad minimum vel 8.000 eorumque opiniones extremas mediasque esse partim falsas, partim incertas, ex ipsorum decretis et scientia et sacra scriptura. Magis etiam historicos falli*; l'art. 6 degli *Articuli*, *Astronomi mundi vitam metitos diversis viis deceptos fuisse ac mutu Dei mundum moveri ex anomaliis ac proinde terminum vitae ejusdem incertum esse sed symptomata mortis eius per ignem iam apparere*; l'art. 5 dello stesso capitolo dello stesso libro della *Theologia* è intitolato *Variae Theologorum sententiae de mundi vita praesertim usque ad messiam unde causam habuere, nec opinionem de sex millibus annis, vitae Mundi esse improbandam antequam praetereat; namque certiorem esse calcolum eorum qui nondum praeteriisse autumant;* l'art. 7 degli *Articuli* che è intitolato *Theologorum varias et incertas esse sententias de millenariis mundi vita datis et unde melior coniectura apparet et signa interitus Mundi omnia iam palam fieri in Theologis et Prophetis et Astronomis et naturae miraculis cum patefactis in sole luna et stellis.*

[108] La trascrizione riguarda le pp. 534-87 del Ms. Casanatense. Unica differenza è il c. III, art. 1 che non c'è nel testo casanatense e che è intitolato *Machometem non esse Antichristum personaliter illum ultimum pessimumque, sed typum maximum et praeparatorium et radicem*. Esso comprende una polemica con Johannes Annius che interpretava Maometto come Anticristo. La seconda parte del libro comprende un capitolo intitolato "*Papam non esse nec fieri posse aut potuisse Antichristum ex sacris literis et promissionibus et ratione convincitur et inanes esse haereticorum rationes, sibique ipsis et scripturis sanctis et accidentibus Anticristo contrarias in origine, nomine, tempore, doctrina, actionibus, passionibus et circumstantiis, potiusquam detegere ipsos hereticos esse Antichristos.*" Vi si può leggere anche una difesa dell'Inquisizione invero abbastanza blanda: "*Neminem nam bello et palam Papa percussit, sed per judicium S. Inquisitionis, haereticos debellat, et post secundam admonitionem summa cum misericordia...*" Alla obbiezione degli eretici che la chiesa deve rimanere immutabile, ma la romana non è rimasta tale, Campanella risponde: "*nos autem probavimus Ecclesiam illam invisibilem, fictitiam, entusiasticam in terris non reperiri.*" Così larghissima parte dell'art. 8 degli *Articuli* intitolato *Ante saeculi finem colligendas esse omnes nationes sub coelo sub unam Monarchiam ac Religionem*, è trascritta nel c. II, art. 4 del XXVII libro della *Theologia* stam-

tica della *Profezia* e del *secolo aureo* non è dunque che una ripresa dei motivi che già Campanella aveva affrontato negli anni precedenti. Le varianti piú sensibili sono quelle che aggiornano le *profezie* in relazione ad avvenimenti troppo contingenti; o quelle che escludono dei capitoletti o passi degli *Articuli* dove i temi astrologici erano ancora troppo fortemente presenti.[109] Ma a prescindere da ciò, la permanenza dei temi degli *Articuli* fino al termine della produzione campanelliana sta ad indicare una accettazione definitiva di questa problematica. Il giovanile empedoclismo si è tradotto in questa nuova visione origeniana, in cui il necessarismo astrologico si ripresenta come libertà angelica a servizio della conservazione del tutto e come offerta di purificazione in un nodo di problemi che dovremo ulteriormente chiarire.

pato dall'Amerio nel 1955. Il brano che comincia *Omnes sapientes universi* a p. 62 del testo a stampa è con poche varianti nel paragrafo citato a p. 372 del Ms. Ugualmente il brano a stampa che comincia *Item primo David* a p. 64, corrisponde alla p. 376 del suddetto manoscritto, *Primo igitur David*. La p. 66 del testo a stampa corrisponde alla 378 del Ms. La p. 68 del testo a stampa corrisponde alle 378 e 379 del Ms. La p. 70 ha analogia colla p. 381 del Ms. La p. 72 del testo a stampa colla 383 e 385 del Ms. Le pp. 90-1-2 hanno corrispondenza colle pp. 418-21 del Ms. L'art. 9 del Ms. che porta il titolo *Unum modo Monarcam Regem ac sacerdotem in mundo toto regnaturum cum utroque gladio in temporalibus et spiritualibus et Reges nationum omnium cessaturos* corrisponde al c. III, art. 1 del testo a stampa *Unum modo principem totius orbis terrarum in saeculo aureo futurum*, pp. 94 e sgg. Ancora il c. III, art. 3 del testo a stampa intitolato *In saeculo aureo nullos fore Principes gentium nec Christianorum sed universa Regna sub uno*, p. 104, ha corrispondenza nella *Appendix* 2 del testo Ms. che comincia *Ex praedictis iterum concludo omnes Reges infedeles et Christianos cessaturos esse in orbe*, p. 435 del Ms. Molti elementi comuni anche tra il c. III, art. 4 del testo a stampa, p. 208, e la *Appendix tertia* del Ms., p. 437, ed ancora tra il c. III, art. 5 del testo a stampa *Reges et principes aurei saeculi futuros cardinalitia potestate et sacro aliquo ordine insignitos et senatores Concilii Magni sub vicario Christi*, p. 112, e l'art. 10 del testo Ms. "*Probabile esse Principes orbis sacro ordine insignendos fore, et tamquam cardinales ecc.*, p. 445 del Ms. che comprende (p. 459) anche il capitoletto sulle vesti candide riprodotto a p. 114 del testo a stampa e la discussione su Gerusalemme (si vedano le corrispondenze finali dei due capitoletti, p. 456 del Ms. e 122 del testo a stampa).

[109] Non che la astrologia sia del tutto esclusa nelle nuove rielaborazioni. Essa è presente nel concetto stesso di profezia, analogamente giustificato da un punto di vista teorico nell'uno e nell'altro testo. Profezia significa infatti per Campanella attingimento delle ripetizioni; tutte le cose si celano nei propri principî e nelle proprie origini ("*omnium rerum progressus et fines celantur in suis principiis et originibus*" (*Theologicorum liber XXV*, Ms. di S. Sabina, c. II, art. 1), per cui la chiave profetica è quella salomonica del *nihil sub sole novi* (*ibidem*). È evidente però che nell'un testo e nell'altro il centro della ripetizione è piuttosto astrologico che profetico, e che l'intera trattazione è profetica in quanto sostitutiva della vietata astrologia. Il principio su cui si basa la profezia è infatti che mutazioni nei fatti posteriori non possono accadere se non sono già presenti nei fatti precedenti ("*neque* [...] *fiunt mutationes in posterioribus nisi prius in prioribus*") (*ibidem*). Gli espliciti riferimenti astrali sono però o in funzione dello avvicinamento della fine del mondo, e quindi della polemica contro il necessarismo, o in funzione di una *instabilitas* ed *irregularitas* dei cieli, che non è umanamente decifrabile, e quindi deve rimanere alle primalità. Qua e là riferimenti astrologici sono anche nel libro XXVII della *Theologia*.

2. *La "Impotentia" di Dio*

In un madrigale della *Canzone seconda* in *Salmodia metafisicale* è esposta la soluzione panteistica già da noi analizzata:

...cosí Dio non sol pare che s'affermi
che del mal nostro pietade nol punga
ma ch'egli sembri il tutto; onde ne goda
trarci di vita in vita, con sua loda
che fuor del cerchio suo mai non si giunga.[110]

Rispetto a questa teoria, Campanella fissa i caratteri differenziali di una sua nuova sistemazione:

Or ti rendo, Signor, fermezza integra:
ché i prieghi e 'l variar d'ogni ente fue
da te antevisto, e non ti è un iota nuovo,
ch'un tuo primo voler possa or far due.
D'esser e di non essere s'integra:
per l'un la fermo, per l'altro la muovo;
che da te sia, da sé non sia, la truovo;
per sé si muta, e per te non s'annulla
la creatura; e stassi, te imitando;
e mutasi, tua idea rappresentando,
ché in infinite fogge la trastulla,
per non poterla tutta in un mostrare;
infinità mancando
a questa, nel cui mal il tuo ben pare.[111]

Sembra che i nuovi risultati possano essere riassunti nei seguenti punti: 1) in Dio ogni ente è antevisto, e conosciuto; 2) la lotta per cui le creature si fanno e si disfanno si effettua al livello degli enti ed implica che la creatura si muti da sé, imitando e rappresentando nelle sue infinite forme l'idea divina. Il primo punto significa che Dio assume un aspetto personale almeno nel senso del suo antivedere; e non si presenta come semplice legge universale. Il secondo punto significa che Dio non partecipa al moltiplicarsi della vita ed alla lotta degli enti, e tuttavia gli enti rappresentano nella realtà queste forme ideali antevisto in Dio.

[110] T. Campanella, *Tutte le Opere*, cit., p. 156.
[111] *Ivi*, p. 157.

Siamo dunque per la prima volta nel pensiero campanelliano di fronte ad una formulazione della struttura di Dio che non è piú quella generica della incorporeità manichea. Vediamo perciò di analizzarne piú particolarmente gli aspetti.

Il punto di partenza della nostra ricerca è ancora quella teoria dello *Spazio-Dio* già definita nel *Prodromus* come quella di coloro che ritenevano lo spazio "esse Deum qui omnia continet, omnia servat, nemini nocet et caret fine."[112] I sostenitori della teoria dello spazio-Dio (cioè della riduzione dello spazio a Dio), lo si ricorderà, sono gli epicurei-sadducei, per i quali Dio può "per sé sostenere tutte le cose"[113]; Avicebron a cui Campanella obietta che "Dio o l'intelligenza non agiranno sui corpi, ma le forme corporee, che non migrano da soggetto a soggetto, come sostengono i *Mauri* ed invece si moltiplicano e si diffondono"[114]; Teofilo Alessandrino che "seguendo Aristotele ritiene che l'intelletto sia la materia prima e taluni eretici come Davide Di Dinant che opinano che la materia sia Dio.[115]

Un aspetto che vogliamo sottolineare è che lo spazio è il limite tra

[112] T. Campanella, *Compendium*, cit., p. 29.

[113] T. Campanella, *Metaphysica*, cit., parte III, p. 80.

[114] *Ivi*, parte I, p. 47.

[115] *Ivi*, parte I, p. 68. La stessa teoria in alcuni filosofi arabi per cui se la *effusio* e il *gradus* sono da Dio "allora si riaffaccia la opinione già confutata degli arabi [...] che Dio faccia le forme accidentali e sostanziali." Per questo aspetto del pensiero di Avicenna e per la simiglianza della sua conclusione a quella del Patrizi, per cui le obiezioni ad Avicenna sono in parte anche obiezioni a Patrizi, si veda il passo che segue in cui è chiaro il modo come da Dio senza *vires activae* intermediarie si passi alla materia: "*Avicennas* [...] *arbitratur Deum unum omnia creasse: sed cum ab uno non nisi unum fieri crederet, et excogitavit Deum creasse primam intelligentiam, quae intelligendo Deum creavit secundam intelligentiam; intelligendo se ut actum Animam coeli, et intelligendo se, ut Potentiam coelum. Secundam vero intelligentiam creasse tertiam intelligentiam, et Animam secundi coeli, et coelum; ita quod extendit hanc catenam usque ad intelligentiam sublunarium, quam putat creare animas, et formas mistorum: et sic ab uno derivat multitudinem faciente tamen seriatim unum; eadem ratione producat crediderim inaequalitatem: quanto enim magis a prima causa recedunt, minus perfecta sunt entia, et inferioris ordinis pariunt effectus...*" (*ivi*, parte II, p. 134). Si ritrova inoltre in quel *recens quidam lucretianus* (quasi certamente Bruno) che "non meno stoltamente che empiamente ritiene che non vi sia nessun ente se non corporeo, e che i corpi sono tutti infiniti e che vi è un *atomo* che è presente come parte in tutti i concreti e che esiste già da prima come tutto; e che tutti i numeri sono una congerie di atomi democritei, e di punti, per cui dovrebbe concludere se il pudore non lo trattenesse, che Dio è punto ed atomo. Quanto sia stolta e irrazionale, questa soluzione, continua Campanella, è stato chiarito nei libri precedenti, vi sarebbero tanti *Dei*, quanti atomi, dunque gli Dei sono infiniti infinite volte; tutte le cose infatti sono in egual misura prime. Ancora poiché gli atomi sono contenuti dallo spazio vuoto e si uniscono nella universalità delle cose, ne segue che lo spazio vuoto sia Dio. Ma siccome noi sappiamo che lo spazio per i seguaci di Democrito è privo di sapienza, ne segue che lo spazio sia un Dio stupido e ignorantissimo, dunque non un Dio" (*ivi*, parte III, p. 243).

il corporeo e l'incorporeo. Abbiamo già accennato al modo come Campanella fin dal *Prodromus* respinge questa identificazione. Da questo punto di vista lo spazio funziona da *filtro* tra il mondo metafisico ed il mondo fisico. Esso cioè fa in modo che l'azione metafisica che al di là del filtro spaziale è assoluta, al momento del suo inserirsi nell'esistente si faccia una delle forze in contrasto. Se il mondo fisico è caratterizzato dalla dualità e quello metafisico dalla unità, lo spazio è la soglia, passata la quale, l'unità metafisica è costretta essa stessa ad impegnarsi in una lotta; è la soglia cioè attraverso cui la luce è costretta ad impegnarsi nella lotta contro le tenebre.

Un esame del significato che il concetto di Dio assume nel pensiero campanelliano, implica l'accertamento se nella grande *Theologia* esso si costruisca sulla base di quel medesimo rapporto rispetto allo spazio che abbiamo rilevato dalla seconda stesura del *Del senso delle cose* e dalla *Metaphysica.* Nella *Theologia* Campanella ci ripete che "alcuni dissero che lo spazio universale è Dio, e non senza ragione. Siccome infatti lo spazio è incorporeo e penetra tutti i corpi, essendo a tutti assolutamente intrinseco, e sostenta tutte le cose e tutte le cose ne abbisognano e non è contrario ad alcuna cosa, ma tutte benignamente riceve dentro e fuori, traendo a sé i corpi con un amore, onde viene impedito il vuoto, si potrà pensare che, poiché tutti questi attributi convengono a Dio, lo spazio sia Dio. E certi arabi se ben ricordo, cosí opinarono. Aggiungi che lo spazio è impassibile, indivisibile, invincibile, e che dà a tutte le cose l'esistenza, poiché ciò non si trova in nessuna parte dello spazio è niente. Inoltre sembra che lo spazio sia infinito: infatti da che cosa o in che cosa potrebbe essere limitato? E appare anche eterno, essendo incorruttibile e anteriore a tutte le cose (ché nulla poté esistere se non nello spazio) e non ha contrario ma si concilia a tutti, e anzi riceve in sé i contrari."[116]

Contro la identificazione Spazio-Dio, Campanella ripresenta i soliti argomenti: che lo spazio è ente, ma non è ente totale; che Dio è veramente il tutto, e lo spazio invece solo la parte; che non può produrre i corpi ma solo sostenerli ed allogarli, aggiungendo che "lo spazio attira a sé i corpi dei quali non vuole essere vuotato, sentendo quasi di essere senza di essi imperfetto, come imperfetta è la materia senza le forme."[117] Dio invece "non è imperfetto né bisognoso."[118]

Sottolineando le differenze tuttavia Campanella tiene a riconfermare

[116] T. Campanella, *Dio e la predestinazione*, cit., t. I, p. 97.
[117] *Ibidem.*
[118] *Ivi*, pp. 87-9.

anche le analogie. Lo spazio da questo punto di vista è "posto come base delle cose dal primo creatore," è stato creato "almeno in ordine di natura per il primo" e perciò ha in sé "molte somiglianze con Dio. Tuttavia non è Dio. È la base intrinseca che penetra tutte le cose, essendone insieme penetrato, e che circonda tutte le cose a niuna essendo contrario, non però beato per questo come Dio: ché anche la materia a niuno è contraria, e tuttavia non è Dio. Circa l'infinità e l'eternità dello spazio io sono ancora in dubbio [...] Però nemmeno se lo spazio fosse infinito (il che non affermo) sarebbe Dio, come neppure una linea che fosse infinita, sarebbe Dio; per costruire l'ente semplicemente infinito, quale concepiamo Dio, si esige infatti la totalità dell'entità, mentre codeste sono delle infinità limitate a un determinato rispetto. Lo spazio ha certamente molte peculiarità eccellenti, non però divine, e l'incorporeità dello spazio non è attiva, ma passiva, e non è esso il luogo di Dio, ma il luogo dei corpi. Dio invece anteriormente allo spazio sostenta tutte le cose e lo spazio stesso [...] e ha dimensioni metaforiche, non reali come lo spazio."[119] Volendo spiegare la presenza di Dio nella materia ed insieme la sua separazione da essa, Campanella scrive che "Dio è intrinseco a tutte le cose, ma non per questo è concreto alla materia, come la natura del fico è concreta al fico; infatti anche lo spazio è intrinseco alle cose allogate nello spazio e tuttavia non è concreto né inseparabile."[120] Anche in relazione al problema della *eviternità*. Campanella nota "che se a qualcuno degli enti fisici spetta l'eviternità, questo è senza dubbio lo spazio, in cui non v'è nessuna alterazione o mobilità o corruzione; ma soltanto successiva recezione dei corpi come negli angeli vi è soltanto successiva recezione di accidenti e azioni varie."[121] E piú oltre sullo stesso problema Campanella si esprime nel senso che "i teologi dicono con esattezza che l'eternità circuisce il tempo e tuttavia che è numericamente un unico istante nell'eternità e nel tempo. Perciò sembra al nostro senso che si debba dire il contrario: ma chi comprende che l'eternità è l'identità sempre una e permanente di se stessa, mentre il tempo è la variazione delle cose, costui capirà almeno parzialmente come quell'infinito ente ma sempre identico si riferisca a questo momento finito e variabile, come lo spazio stabile infinito si riferisce agli innumerevoli atomi che si mutano e si agitano in esso, senza mai poter balzare fuori: sono infatti dallo spazio

[119] *Ivi*, p. 89.
[120] *Ivi*, p. 103.
[121] *Ivi*, p. 235.

e nello spazio."[122] Altrove per chiarire come Dio è dappertutto, Campanella ricorre di nuovo al paragone dello spazio: "lo spazio indica parzialmente questa esistenza ubiquitaria: infatti penetra tutti i corpi ed è da tutti penetrato, né si divide o patisce, ed è la base dell'esistenza dei corpi. Nello stesso modo Dio penetra tutte le cose, non dividendo o impressionando, ma sostenendo, come la luce è sostentata dal sole e il corpo dallo spazio, e tutte le cose sono in lui. Ho citato l'analogia della luce e dello spazio, perché lo spazio sostenta conservando, il sole effondendo la luce e Dio facendo e conservando."[123]

Dunque la funzione di Dio è per Campanella in primo luogo assimilabile a quella conservativa dello spazio. Come infatti lo spazio mantiene la "compattezza" dell'essere escludendo il vuoto, cosí Dio sostiene l'essere del tutto; è in secondo luogo assimilabile alla *luce* ad indicare non solo una conservazione ma anche una trasmissione attiva dell'essere. Per cogliere piú a fondo il significato della analogia intendiamo distinguere l'analisi dei due aspetti. Ci occuperemo dunque in primo luogo della funzione contenitiva di Dio, analoga a quella spaziale, e poi di quella *fecondativa* analoga a quella conservativa dello spazio. Nel primo senso come lo spazio contiene i corpi, cosí dovrebbe immaginarsi che Dio contenga e sostenti tutti gli eventi; e come lo spazio non influisce direttamente sui corpi, cosí dovrebbe immaginarsi, se l'analogia rispondesse, che anche Dio non influisse direttamente sul corso degli eventi.

Alla radice del rapporto, Dio si presenta come l'essere che contiene eminentemente tutti gli eventi presenti, passati e futuri. Ma come si dispongono gli eventi in rapporto a lui? Sono essi *contenuti* come gli atomi nello spazio, o sono invece non solo contenuti ma *determinati*? Se gli eventi sono contenuti in Dio, questi è solo la sanzione unitaria dell'essere, una specie di anima del mondo che collega e regola le diverse funzioni, ma non esclude la loro autonomia; se Dio determina gli eventi, esso ha un potere sovrano, ma il male e la colpa non possono non essere attribuiti direttamente a lui.

La scelta campanelliana è nettamente nella prima direzione. Tutta la sua ricerca è volta alla giustificazione della autonomia degli eventi rispetto alla forza conservatrice unificante. Vediamo dunque in primo luogo i limiti del potere di Dio. Essi sono dati essenzialmente: 1) dalle precedenti volizioni di Dio; 2) dalla invalicabilità del principio di non contraddizione. I due motivi poi si intrecciano nel senso che diviene

[122] *Ivi*, t. II, p. 27.
[123] *Ivi*, t. I, pp. 224-25.

contraddizione la mutazione delle decisioni precedenti. Cosí nella *Metaphysica* Campanella annota che Dio avrebbe potuto fare ogni uomo cornuto ("sed tamen non potest")[124] perché ha già stabilito che l'uomo sia senza corna ("ex quo [...] statuit absque cornibus esse hominem"),[125] e non può stabilire diversamente "quoniam sibi adversari non potest."[126] Dio cioè non *può* fare niente non volendo, e perciò fa tutto volendo, e poiché non vuole, non può.[127] Siamo dunque di fronte ad una conferma della antica posizione campanelliana per cui non esiste possibilità di intervento divino sul mondo se non *ab initio*. Ancora Campanella ci ripete che Dio può solo il possibile "cioè gli enti, non i non-enti,"[128] ed anche per quel che riguarda gli *entia* non con potere assoluto.[129] Cosí non può volere due contraddittori; nel museo dello Imperato, dice Campanella, ho avuto occasione di vedere un legno trasformato in pietra "che sembrava del tutto legno e del tutto pietra."[130] Infatti il succo *petrificus* non aveva occupato solo i pori, ma anche i nervi, e la corteccia, l'osso e il midollo ed aveva convertito tutta la sostanza in pietra. Per questo mi sembra possibile che due specie non contrarie si uniscano, ma in nessun modo che il medesimo sia o non sia. Anche il freddo ed il caldo in quanto enti per qualche aspetto hanno una simiglianza, ma l'essere ed il non essere non possono in alcun modo convenire.

Il primo limite del potere di Dio è dato dunque dalle sue precedenti decisioni cui Dio non può contraddire. Ma cosa significa in *Dio* il concetto di *precedente*? Il tempo è misura umana, esso non esiste in Dio per il quale tutti gli eventi sono da sempre presenti. Campanella ripete infatti di continuo che "ogni futuro è saputo da Dio fin dall'eternità" ("quaecumque futura sunt sciuntur a Deo in aeternitate")[131] e questo perché in Dio non vi è né presente, né futuro, né passato.[132]

[124] *Metaphysica*, cit., parte II, p. 92.
[125] *Ibidem*.
[126] *Ibidem*.
[127] *Ibidem*.
[128] "*hoc est entia, non autem non entia*" (*ivi*, parte II, p. 162).
[129] "*nec absoluta potestate*" (*ibidem*).
[130] *Ivi*, parte II, p. 163. Ed altrove: "*Deus autem sibi ipsi contradicere non potest: ergo dum dat eidem rei esse, non potest simul dare non esse, seu substrahere esse. Nec ligna et ossa et frumentum conversa in lapidem, quae ostentat Imperatus in suo Museo, probant contradictionem quoniam vere sunt conversa in lapides, et secundum faciem sunt lignum et grana, non ergo secundum idem, ibi est affirmatio et negatio lapidis. Nec ergo privativa oppositio, quatenus non ens sapit, ad Physicum spectat. Ipsa nam in omnibus saltem improprie reperitur; utrum omnes habitus sint eiusdem generis univoci, an analogi posterius dicendum restat*" (*ivi*, parte I, p. 110).
[131] *Ivi*, parte II, p. 171.
[132] *Ibidem*.

Il fatto che Dio non possa mutare le *precedenti* determinazioni ("nec tamen posse non facere quae voluit facere, quoniam non potest mutari")[133] significa dunque in generale che egli non può mutare il corso degli eventi. Dunque Dio è anch'esso necessitato, e l'unica libertà che gli resta consiste in ciò che gli eventi, che non può modificare, corrispondano a decisioni che egli stesso ha prese.

In realtà la cosa è definita da Campanella in modo anche piú radicale. L'analisi non può infatti fermarsi a rilevare la coincidenza tra i fatti e le precedenti decisioni di Dio, ma deve chiarire in cosa *consistano* tali precedenti decisioni. Ammessa infatti la conclusione di cui sopra, Dio sarebbe impotente di fronte al nuovo, ma la determinazione sarebbe del tutto inevitabile sotto forma delle sue precedenti decisioni; essa è invece evitabile, ammessso che le precedenti decisioni di Dio investano non gli eventi, ma solo le *possibilità* che gli eventi si determinino in uno od in altro senso. Campanella crede di poter risolvere il problema introducendo una distinzione tra *infallibilitas* ed *inevitabilitas*.[134] La distinzione implica che il fato divenga una serie di eventi dei quali alcuni agiscono necessariamente, altri secondo contingenza ("cuius series est, ut aliae agant necessario, aliae contingenter").[135] Detto altrimenti, il decreto di Dio non precede gli atti liberi e contingenti, e questi sono necessari solo *infallibiliter*, cioè sono prevedibili dall'ordine delle cause (ammesso che tale ordine resti costante), ma non *inevitabiliter* in modo tale cioè che non sia prevedibile né pensabile una modificazione delle cause.[136] Il fondamento di tutte le controversie è la origine del male e della contingenza. Per non attribuire i mali a Dio, gli epicurei negano Dio. I manichei, Simone Mago, i tartari pongono due dei, uno del bene, l'altro del male; i gentili una moltitudine di Dei. Altri negano la provvidenza, per affermare che i mali nascono a caso, come i Peripatetici. Altri credono che le Anime abbiano peccato prima del mondo, e che per loro sia stato fatto il mondo, ed i mali, come Platone, Pitagora ed Origene. Altri ancora attribuiscono il male ed il bene a Dio, come Maometto, Calvino e Lutero.[137]

La soluzione che Campanella dà del problema è in questi termini: la necessità può avere luogo in base ad un decreto di Dio (per esempio la nascita del sole domani), o per necessità di esistenza attuale.[138] La

[133] *Ivi*, parte II, p. 175.
[134] *Ivi*, parte II, p. 185.
[135] *Ibidem*.
[136] *Ibidem*.
[137] *Ibidem*.
[138] *Ivi*, parte II, p. 191.

prima è una *necessitas inevitabilitatis* ed è tale che per essa ciò che Dio ha stabilito non può essere mutato (come abbiamo visto sopra) nemmeno dallo stesso Dio. La seconda è *necessitas infallibilitatis* e non avviene in base ad un decreto di Dio; Dio ne ha la previsione, solo dalla coesistenza delle cose nella eternità,[139] cioè non in base a propria decisione, ma in base alla coesistenza in lui di tutti gli eventi al di fuori del tempo. In questo ultimo caso l'evento non dipende da lui, ma dall'incontro casuale, o dalla scelta umana.

Ne deriva in primo luogo che si possa affermare che Dio *moraliter* non permette il peccato che vieta con la legge, ma che lo permette *physice* in quanto lascia all'uomo il libero arbitrio e ad alcuni eventi la contingenza.[140] Ne deriva inoltre che non essendosi Dio limitato a dare l'essere alle cose, ma avendo comunicato anche loro l'azione e l'operazione, secondo cui esse si impediscono a vicenda, sorge oggettivamente nelle cose la contingenza.[141] E Dio ha fatto questo affinché ne derivassero effetti capaci di moltiplicarsi.[142] In sostanza la distinzione tra previsione *infallibile* e previsione *inevitabile* permette a Campanella di sottrarre una serie di eventi alla *predeterminazione*. Anche in Dio infatti la *scientia* è distinta dalla *voluntas* e dalla *potentia*, e non è perché Dio vuole *antecedentemente* che tutti gli uomini si salvino, che effettivamente tutti gli uomini si salvano; né perché Dio non vuole che pecchino, per questo di fatto non peccano. La scienza di Dio è causa del futuro solo unita colla volontà e colla potenza ("per imperium, non per scientiam solam aut voluntatem")[143] e non occorre solo lo *imperium morale*, ma anche quello "*physice executivum.*"[144]

Se il rapporto tra uomo e Dio fosse disposto nel senso di una determinazione diretta, allora tutti gli atti sarebbero di fatto compiuti direttamente da Dio; ma chi potrebbe osare di dire che l'atto contro natura compiuto da alcuni animali sia voluto da Dio?[145] Quando fiorisce l'erba, non diciamo che il sole fiorisce, ma che dà la forza di fiorire ad un

[139] *Ibidem.*

[140] *Ivi*, parte II, p. 196. È solo l'uomo dunque colui che modifica le cose "*ad malum.*" Ammesso che tutti gli eventi fisicamente considerati avvengano "inevitabiliter," essi tuttavia non costituiscono l'uomo peccatore se non vi si aggiunge una *volontà defettiva*. Così il rapimento di Elena è un evento infallibilmente previsto, ma Paride avrebbe potuto non rapire Elena con animo, "*sed vel ad illam salvandam, vel ignorante ipso absconsam in navi*" (*ivi*, parte II, p. 231). Conclude Campanella che Dio non concorre a determinare questo tipo di volontà, anche l'atto sarà a lui *praecognitus*.

[141] *Ivi*, parte II, p. 209.

[142] *Ibidem.*

[143] *Ivi*, parte II, p. 272.

[144] *Ibidem.*

[145] *Ivi*, parte II, p. 286.

vegetale, cioè dà il calore capace di trarre lo spirito ed il vapore ed il succo della pianta all'altezza della pianta, ove si trasforma in fiore[146]; e neppure può dirsi che Dio mangi e che generi l'uomo giacché egli non fa niente in particolare ("neque quippiam facit particulariter").[147] È insomma il fatto che Dio non opera *direttamente* ed *immediatamente* (come era sostenuto nella teoria dello spazio-dio dai filosofi Mauri) che rende possibile il peccato, ed il male, ed i difetti del mondo. Se Dio "operasse immediatamente ed efficacemente nelle cause e colle cause, non potrebbe ritrovarvi errori, né mostri, che evidentemente derivano dal difetto o dall'eccesso o dal vizio delle cause immediate."[148] Per questo Dio non è causa del male "perché questo deriva dalla sola modificazione e mai dalla azione tutta quanta."[149]

Ancora nella *Metaphysica* Campanella ci propone una triplice classificazione dell'ente incorporeo. Esso è spazio dimensionato e ricettivo; spazio né dimensionato né ricettivo (Mente, Angeli, Dio); qualcosa di mezzo, quasi fosse attivo e moltiplicativo di sé in funzione della generazione (caldo, freddo). Alle tre forze metafisiche corrispondono tre cause; una universalissima ed immutabile, cioè Dio ("universalissima immutabilis ut Deus")[150]; una seconda universale mutabile, il cielo; la terza data da cause particolari ordinate ai propri effetti come il fuoco a bruciare, ad attenuare i corpi, a muoverli; l'uomo a generare l'uomo, a raziocinare, a filosofare ecc.[151] Le cause contingenti si riportano alla causa celeste ("reducuntur ad causam coelestem"),[152] come impone il cammino delle stelle e delle azioni del cielo, e questo è il fato. Tuttavia poiché non tutti gli effetti possono ridursi al cielo, rimangono dei contingenti "respectu coeli."[153] Perciò non ogni effetto del cielo è necessario, sia in relazione all'anima umana, che può dominare il senso,[154] sia perché la materia sulla quale agisce il cielo è disposta in vario modo, ed assume altrimenti l'azione del cielo, e ciò che assume come valido e necessario, fa debole e contingente.[155] Benché gli aspetti delle stelle siano necessari, tuttavia dalla imperfezione delle cose inferiori sono resi contingenti ("ex defectibilitate inferiorum modificantur

[146] *Ibidem.*
[147] *Ibidem.*
[148] *Ivi*, pp. 287-88.
[149] *Ivi*, p. 288.
[150] *Ivi*, parte II, p. 188.
[151] *Ibidem.*
[152] *Ibidem.*
[153] *Ibidem.*
[154] *Ibidem.*
[155] *Ibidem.*

ad contingentiam...").[156] Per questo anche Tommaso ha sostenuto che tutto avviene necessariamente ma di una necessità di *supposizione* non assoluta ("omnia evenire necessario, necessitate suppositionis, docet D. Th. non autem absoluta").[157]

Le diverse determinazioni tendono non a sommarsi tra loro ma ad elidersi. Se per esempio la volontà divina si esprimesse integralmente nella determinazione astrale, allora potrebbe dirsi vana la sapienza della medicina, ed ogni sforzo di evitare il fato; come pure se fossimo stati predestinati o condannati per decreto assoluto, non si darebbe libertà né rimedio possibile per mutare la sorte od il grado della sorte, soprattutto se anche i mezzi sono predestinati. Scomparirebbero allora la legge, la filosofia, l'esortazione ed il castigo.[158] Se Dio con decreto assoluto avesse deciso della vita e della morte, qualunque cosa tu facessi od ammettessi, certamente dovrebbe avvenire ciò che è stato decretato. Ma se il decreto è condizionato, cioè di questo tipo *se userai le medicine, guarirai, se non le userai morirai*, allora è in nostra mano il morire ed il non morire, dunque non c'è decreto; ma patto e legge ("ergo decretum nullum, sed pactum et lex").[159] Per questo è valido ciò che abbiamo scritto per prolungare la vita nel secondo libro della *Medicina*, e a miglorarla nei libri 15.17 della *Metafisica* e ciò che abbiamo detto nel settimo libro della *Astrologia* intorno al modo di evitare il fato.[160]

Ma come può giustificarsi quella previsione *ex coexistentia*? In un capitoletto della II *Pars* della *Metaphysica*, Campanella cerca di dare una spiegazione della possibilità di prevedere un evento di questo tipo: *Pietro scriverà oggi*. A chi domanda in qual modo Dio prevede che

[156] *Ibidem*.

[157] *Ivi*, parte II, p. 189.

[158] "*Vana est sapientia Medicinae et quam scripsimus de fato siderali vitando; sicut si decreto absoluto sumus praedestinati, aut reprobati, non datur libertas nec remedium ad mutandum sortem, vel gradum sortis, praesertim si etiam media sunt praedestinata. Perit ergo lex. Philosophia, et exhortatio, et castigatio*" (*ivi*, parte II, pp. 295-96).

[159] *Ivi*, parte II, p. 296.

[160] *Ibidem*. Sono qui chiariti non solo i termini della polemica circa il Dio-spazio, ma anche sono offerti gli elementi sostitutivi della soluzione spaziale. Ripetute volte infatti Campanella annota che Dio avrebbe potuto fare a meno della mediazione spaziale e manifestare la sua potenza in forma diretta, senza il *filtro* dello spazio o saltando le *vires*. Ma, dice Campanella, "io [...] reputo baia l'argomento d'Aristotile che dice Dio potere ogni cosa fare perché a tutte è presente, e però non aver bisogno de' ministri come il Re, perché i ministri sono argomento di sua fiacchezza; perché se questa ragione valesse, manco bisognava fare il sole e le stelle e il mare perché egli può illuminare il mondo e farsi liquido in luogo loro" (*Del senso, ecc.*, cit. p. 125). Il filtro dello spazio è un limite al potere di Dio, ma dà sostanza alla realtà di un mondo in cui Dio seguita a non potersi manifestare che *fisicamente* cioè raccogliendo ed ordinando le *vires agentes* conforme ad un disegno ideale.

Pietro scriverà oggi, prima che lo stesso Dio determini l'atto di scrivere, si risponde che ciò accade perché "prevede insieme che Pietro può essere determinato ad innumerevoli atti, ed ha già in sé le loro infinite ideazioni ed i loro modi infiniti, e rispetto a tutti prescrive condizionatamente la sua ordinazione, e vuole che Pietro faccia tutto ciò che vuole."[161] Una di queste azioni possibili è il "fatto che Pietro scriva."[162] In Dio dunque sono presenti tutti gli eventi non solo perché per lui non vale il tempo, essendo prima del tempo, ma anche perché in lui di fatto sono presenti tutti i possibili e quindi anche quelli che il decreto volontario rende reali. Dio predetermina "*in communi*" infiniti atti umani, e fa infinite preordinazioni di quelli "si venerint"[163]; solo perché sono previsti tutti i possibili, è previsto anche quello che l'uomo sceglie in particolare di fare. Perciò Dio conosce sempre anticipatamente nelle ragioni ideali del suo verbo, quello che "erit in aliquando"; ma non può conoscere con certezza se non che esso avverrà in tempi contenuti tra il sempre di Dio e delle sue prescrizioni.[164] Detto ancora altrimenti in questo tipo di azione Dio prevede molte possibilità, ma la distinzione dell'evento dagli altri possibili è data solo dall'evento reale stesso, colla conseguenza che la volizione che viene dall'ente particolare integra la volontà di Dio che in se stesso si limita *a volere* che la decisione sull'evento fosse assunta dall'ente particolare.[165]

[161] *Metaphysica*, cit., parte II, p. 288.
[162] *Ibidem*.
[163] *Ivi*, parte II, p. 289.
[164] *Ibidem*.
[165] Su tutta la materia è chiarissimo anche il riferimento della *Theologia* (*Dio e la predestinazione*, cit., p. 19: "duplice è la necessità: una assoluta opposta alla contingenza, come quella che il sole sorga e riscaldi: l'altra di infallibilità, compatibile con la contingenza, come per esempio che in questo momento è necessario che io scriva: infatti se scrivo attualmente, non posso insieme non scrivere, ma tuttavia non è questa una necessità assoluta, dato che posso cessar di scrivere e non ho cominciato a scrivere necessariamente, ma volontariamente e in maniera da poterne essere impedito. Perciò i futuri contingenti sono necessari infallibilmente, perché sono saputi da Dio, ma non assolutamente, perché possono essere impediti, in quanto sono nelle cause e in quanto sorgono dalla nostra libertà. Dio infatti non la determina assolutamente, sebbene sappia come essa si determinerà [...] Dio vede anche gli eventi condizionali, che per esempio, se io scriverò per tutta la notte, la mia mente si affaticherà troppo: tuttavia è in mio potere di scrivere per tutta la notte, e la visione di Dio non mi costringe, come la mia visione non costringe Pietro a correre, sebbene necessariamente corra mentre corre. La scienza di Dio poi molto meno induce necessità in quanto è causa che in quanto è scienza. La scienza infatti causa insieme colla volontà, la quale vuole che alcune cose siano necessarie, altre libere, altre contingenti e impedibili, come di fatto vediamo. Cosí ogni artefice si serve nella produzione dell'effetto di molte concause, parte necessarie, parte contingenti, parte libere, parte condizionali, come fuoco, carbone, garzone, maglio, etc. Ma nessun effetto di Dio, in quanto vien da Dio prima causa, può dirsi necessario, mentre Dio agisce senza impedimento. La necessità e la contingenza sono [...] nelle cause [...] seconde..."

Gli eventi si presentano dunque come necessitati in relazione alla precedente volizione di Dio; ma nel caso dei *contingenti* e degli *atti liberi*, è risultato che non c'è precedente decisione di Dio se non quella che prescrive la libertà e la contingenza. Come si dispone tuttavia il rapporto tra atti necessitati e contingenti o liberi? Sono insomma questi ultimi una piccola o una grande parte delle prescrizioni divine? Alla questione risponde il primo libro della *Theologia* là dove si sostiene che "occorre ammettere che la contingenza ad essere e non essere deriva dall'impedibilità delle cause e l'impedibilità dalla contrarietà o dal concorso di altre cause."[166] Tutto il precedente ragionamento teologico viene insomma ad essere una giustificazione della mutua lotta: "Dio [...] vuole che alcune cause siano potenti, altre impotenti, e che dalla mutua lotta si sviluppino le cose. E tuttavia rimane che egli non influisce la contingenza, come non influisce il non essere, ma solo lo permette."[167] La conclusione cui si può arrivare è che tutto l'essere (almeno in quanto appare a noi) è invischiato nella lotta reciproca; e che quindi tutto è contingente. La volontà divina non appare in alcun caso come direttamente necessitante, ma solo mediata da una serie di eventi che ne spezzano la necessità. Ciò spiega anche la libertà umana, il fatto cioè che l'uomo possa colle sue poche forze resistere alla volontà di Dio,[168] e quindi il fatto che la predestinazione sia tale solo in quanto la facciamo tale colle nostre opere.[169]

Ma se le cose stanno così, come si spiega la profezia? Anche a questo proposito le risposte del Campanella sembrano a prima vista sicure. Il futuro infatti "è a Dio presente e Dio lo vede in atto, coesistente nell'eternità, e non può vederlo e non vederlo insieme, e quindi non può fare che non sia."[170] Ma subito appresso ci avverte Campanella, "che le cose sono veramente future, quando tutte le cause e concause sono senza impedimento ordinate da Dio a produrre l'effetto, e soltanto allora esse eseguiscono infallibilmente il decreto di Dio."[171] Dunque tra i futuri alcuni sono necessari, altri contingenti, altri condizionali "come quando Dio connette un effetto alla libertà delle cause seconde."[172] Per questo "domandando Davide se quelli di Ceila lo avrebbero consegnato a Saul, se fosse rimasto colà, il Signore rispose: *ti consegneranno* e

[166] *Ivi*, t. II, p. 23.
[167] *Ivi*, t. II, p. 15.
[168] *Ivi*, t. II, p. 189.
[169] *Ivi*, t. II, p. 241.
[170] *Ivi*, t. II, p. 289.
[171] *Ibidem*.
[172] *Ibidem*.

tuttavia questo non avvenne: ma evidentemente sarebbe avvenuto se Davide non si fosse allontanato."[173]

La contraddizione non si risolve che presupponendo in Dio una conoscenza anteriore alla volontà. Crisostomo sostiene che "anteriormente al decreto della volontà, Dio non vede le esistenze future, ma soltanto le preconosce colla semplice intelligenza, perché ne intende soltanto la quiddità astratta dall'esistenza."[174] Avendo scorso moltissimi

[173] *Ivi*, t. II, p. 345.

[174] *Ibidem*. "San Tommaso sottoscrive a questa teoria per la ragione che la scienza dell'artefice è causa delle cose artificiate" (*ivi*, t. II, p. 351). Circa i rapporti tra Campanella e S. Tommaso va sottolineato che particolarmente nella *Theologia* e nel *De praedestinatione electione reprobatione et auxiliis divinae gratiae cento thomisticus* (Parisii, MDCXXXVI) Campanella tenta di presentarsi come tomista. Tuttavia egli non nasconde che "S. Tommaso dichiara di avere nei diversi libri esposte teorie diverse, e vuole che si seguano quelle che a ciascun lettore sembrano piú vere e sicure. Perciò se a me sembra migliore la prima teoria sono in accordo con lui..." (*Dio e la predestinazione*, cit., t. II, pp. 161-63). Non è nemmeno vero che la posizione di Campanella possa essere avvicinata a quella dei gesuiti, giacché la sua tesi sulla libertà è assai piú estrema: "I gesuiti insegnano che Dio determina in base alla scienza condizionale degli atti previsti e che la provvidenza non produce effetti necessari, ma molte cose avvengono in conseguenza del peccato originale e del peccato attuale, come naufragi, guerre ingiuste e altri mali, che Dio non provvide determinandoli, ma soltanto ordinandoli. E cosí i Gesuiti sfuggono a molte obiezioni..." (*ivi*, p. 170). Per i medesimi temi nel *Cento Thomisticus* si veda p. 74 e sui gesuiti p. 179. Per quest'ultimo aspetto viene attribuito ai gesuiti la teoria della *serie degli eventi*. Ma questa nasconde la predestinazione. Come si vede ciò a cui Campanella vuole arrivare va assai oltre le conclusioni dei gesuiti. Nel complesso non si può parlare di un tomismo del Campanella ma di un'abile utilizzazione di argomenti tomistici in difesa del suo origenismo. Solo nell'ultima parte della sua riflessione l'isolamento di alcuni motivi tomistici della *Summa contra gentiles* circa la questione della previsione, può fare pensare ad un rapporto speculativo tra i due pensatori. È da sottolineare infine come nella *Metaphysica* le citazioni di San Tommaso sono in gran parte aggiunte nella ristesura "francese" del testo. E lo stesso fenomeno è confermato da un confronto tra il testo italiano della *Monarchia del Messia* (Lucca, Biblioteca Governativa, Ms. 2618) e quello latino stampato a Jesi nel 1631. Poiché è impossibile documentare lungo tutta la *Metaphysica* tale fenomeno, si prenda la celebre pagina sulla astrologia, parte II, lib. IX, c. VI. San Tommaso è citato per la parte che attribuisce alla determinazione astrologica "*ex quibus moventur homines ad operationes magis quam a Rationali voluntate, teste D. Thoma, qui propter hoc Astrologos putat multa divinare*" (*ivi*, p. 202). È questa la citazione di S. Tommaso che abbiamo visto anche nel *Del senso delle cose*. Ma piú sotto l'altra citazione che appoggia a San Tommaso la *impotentia* di Dio è aggiunta: "*Nec quia homo particularizat influxum dei, potest facere aliquid sine Deo, ut Ens, sed ut non Ens; peccare enim est deficere, et modificare est in minus abire: quae potius a nihilo quam ab Ente habent sic esse. Et sicut non possumus dicere, Deus calefacit, Deus manducat, quia dedit calori talem vim, et nobis nostrum esse sic. Omnis enim actus est Dei, sine imperfectione: quae in creaturis ex nihilitatis participio accidunt, sic non est danda Deo modificatio, nisi ut ordinante etiam nonentia. Ita S. Thomas, ait in Pot. q. 11, ac 3 ad quintum influentiam primae causae per causas proximas determinari et specificari. Idem dixit de motu primi moventis Dei et de operatione ibid art. 2. Et in 3 cont. Gent. 66. Agentis secunda esse quasi particularizantia et determinantia primum*" (*ibidem*). L'aspetto della teoria campanelliana che viene accolto sotto la protezione di S. Tommaso è quello già da lungo tempo solidificato nella concezione della impotenza di Dio.

Padri, continua Campanella, ho trovato che "Origene [...] nel libro dei Principii, e in quello contro Celso, e nel commento sull'Epistola ai Romani insegna sempre che una cosa sarà, non perché Dio sa che sarà, ma è conosciuta da Dio come futura, perché sarà, altrimenti la scienza di Dio sarebbe causa anche dei peccati. La stessa teoria formula assai spesso il Crisostomo, specialmente nella Omelia 60 sopra Matteo *Necessario è che avvengano scandali*; non perché Dio li predisse, gli scandali erano per essere, ma perché erano per essere, egli li predisse. Il medesimo insegnamento egli svolge circa il peccato previsto di Adamo e di Giuda e di Pietro, e nell'Omelia 16 sopra l'Epistola ai Romani stabilisce che l'elezione è preceduta dalla prescienza del futuro, e che le cose sono presapute come future perché saranno."[175] Origene e tutti i Padri parlano "della scienza in quanto scienza, alla quale sola spetta di sapere le cose fatte e di ideare e di deliberare le cose da fare, e non invece di fare, tranne che le si congiunga la volontà. La scienza come tale, non è causa, ma concausa, aggiuntevi le altre primalità, di per sé poi non è nemmeno concausa, ma produce una pura denominazione, come diceva il Gaetano."[176]

In sostanza anche in questo caso Campanella vuol dire che la *profezia* è possibile (date certe condizioni); e che, mutate le condizioni, la previsione viene ovviamente meno. Ciò che Dio vuole condizionatamente, "rimane soppresso, soppressa la condizione, come nella formula: *se vi convertite, sarete salvi.*"[177] Anche la profezia umana e divina non è impedimento alla libertà umana.

A Dio sono cosí sottratti tutti gli eventi che investono le modificazioni contingenti e volontarie. A coloro che dicono che "*modificatio est entitas* ergo a Deo,"[178] Campanella risponde che la *modificatio* è una "*restrictio entis* [...] *per nihilitatis participium,*"[179] e perciò non deve attribuirsi a Dio a cui non manca nessuna *entitas*. Riassumendo: Dio nella sua *eminentia* fonda un certo numero di eventi, come manifestazione di una volontà che avviene una volta per tutte, e quindi tale che Dio stesso non ha in essa potere di cambiare nulla. Nella stessa determinazione gli eventi sono contingenti e liberi. Non vi è cioè determinazione diretta di Dio ma una catena di eventi, che Dio si limita a *praescire*. Per quanto riguarda gli eventi *contingenti* essi possono essere

[175] *Ivi*, t. II, p. 353.
[176] *Ivi*, t. II, p. 355.
[177] *Ivi*, p. 97.
[178] *Metaphysica*, cit., parte II, p. 287.
[179] *Ibidem*.

praesciti presupponendo che non sia modificata la intera serie casuale che fattualmente li determina; per quanto riguarda gli atti liberi, neppure la *praescientia* della serie casuale è sufficiente, e deve ritenersi che in Dio vi sia un campo di possibili (tutti previsti) entro i quali la volontà libera effettua la scelta, che risulta perciò prevista da Dio solo in conseguenza della reale scelta umana.

Nell'ordine dell'universo la *libertà* ha cosí ancora una parte essenziale ed insostituibile. Ma vediamo ora il secondo aspetto del divino, quello già accolto da Campanella nella sua teologia della luce e già implicito nel manicheismo, e che possiamo caratterizzare attraverso la *fecunditas*.[180] Quest'ultimo concetto è di origine platonica, ma Campanella riassume in esso tutto il suo rapporto coll'empedoclismo ed il pitagorismo che egli raccoglie nel concetto della Trinità.[181] La conservazione spaziale è mediata attraverso Mercurio Trismegisto. Nella *Metaphysica*, dopo aver sottolineato che *Dio* non può essere corpo, perché questo è passivo ed invece Dio è attivo ("actus [...] movens, indivisibilis [...] vita potentissima, sapientissima et amorosissima: corpus autem formaliter [...] per se mortuum, impotens, stupidum..."),[182] Campanella trae la conseguenza che Dio è *eminenter* lo spazio e quindi superiore a questo. Il corpo e lo spazio sono Dio, perché Dio ha eminentemente la entità di questi e non è forma, come le forme fisiche. Cosí infatti non avrebbe potuto fare il corpo. Ed in qual modo sia ripieno della fecondità dell'uno e dell'altro sesso, "ex Apostolo et Trismegisto docuimus."[183] La soluzione che offre Campanella attraverso Trismegisto definisce Dio come un *locus* eminente ed attivo. Dio è "nelle cose perché le cose sono in lui, ed ancora di piú il *locus* che è piú simile a lui: e questo lo ha dimostrato dall'effetto, poiché dà l'essere e la causazione

[180] Particolarmente nel secondo libro, *De sancta Monotriade, Theologicorum liber secundus*, a cura di Romano Amerio, Roma, 1958.

[181] È infatti accertato come "la notizia della trinità si possedesse prima del diluvio, e poi da Noè e dai successori. E S. Ambrogio in una lettera insegna che Pitagora fu di stirpe giudea e sebbene io non sappia donde abbia egli ricavato tale notizia certo è che Pitagora visitò gli Ebrei. Circa Trismegisto, essendo egli stato re d'Egitto, è facile riconoscere donde abbia egli tratto la cognizione di cosí elevato mistero, ché egli professa quasi tutti i misteri cristiani. Platone parla dell'amore, come Esiodo, che lo pone come principio delle cose, ma cominciate, mentre pone il caos come primo degli Dei. Ma come può esserlo senza Dio? Per questo Anassagora prepone l'intelletto a ordinare e a produrre il tutto, ed Empedocle prepone l'amore e l'odio, quantunque quest'ultimo sarebbe stato meglio tacerlo, essendo fuor dell'ente, come insegneremo. Noi peraltro abbiamo riconosciuto potenza, sapienza e amore come uno, ma se non ci avesse preceduto la fede cristiana non avremmo potuto filosofare piú altamente..." (*ivi*, p. 15).

[182] *Metaphysica*, cit., parte II, p. 153.

[183] *Ibidem*.

e l'operazione e la conservazione a tutte le cose insieme in ogni luogo; dunque non ha esistenza fuori di sé *nisi per accidens*, cioè perché i suoi effetti la hanno..."[184] Tutti gli attributi dell'azione di Dio sarebbero riferibili anche al *locus*: Dio penetra tutto, "poiché è base e cima di tutto e prima di tutto e tuttavia non è penetrato, perché ciò che è dopo non può penetrare in ciò che è prima, ma al contrario"[185] e inoltre perché necessariamente lo spazio è incorporeo e potente e senziente e *appetens locare* per unire il mondo e per non permettere il vuoto e la divisione, come quello che è piú vicino a Dio, suprema unità interna a tutte le cose, e primo essere in cui siamo. Il Dio campanelliano anche come *sinus fecundus* è dunque una trasposizione metafisica ed una finalizzazione del *locus*. Non vi può essere dubbio alcuno che il concetto di Dio cui Campanella aderisce in questa seconda fase del suo pensiero è modellato sulla prima funzione dello spazio cosmico in quanto dotato di una propria interna capacità di conservare l'essere complessivamente inteso.[186] Dio è insomma per Campanella l'infinito *seno fecondo* in cui enti attivi e passivi trovano il loro punto di unità e che si imprime sullo spazio. A definire il complesso trinitario Campanella ricorre ad una somma del pensiero di Empedocle, per quanto riguarda gli dei dell'amore; di Anassagora per quanto riguarda gli dei della sapienza; e di Trismegisto per quanto riguarda la potenza e la sua *fecunditas*.[187] Le critiche che Campanella rivolge ad Empedocle e

[184] *Ivi*, parte II, p. 157.

[185] *Ivi*, parte II, pp. 155-56.

[186] Alla domanda sul come Dio incorporeo possa fare i corpi, Campanella risponde infatti riportando la teoria trismegistica, per cui "*utriusque sexus foecunditate plenissimum esse Deum: quoniam activa et passiva entia producere potuit, quatenus entia*" (*ivi*, parte II, p. 129).

[187] "*Igitur Empedocles, et Hesiodus recte posuerunt Amorem principium rerum omnium: sed perperam adiunxit odium Empedocles. Odium enim non est nisi Amoris umbra, et spectat ad non esse, ut dicemus, et est ab Amore* [...] *Rectius Anaxagoras posuit intelligentiam principium rerum, non autem ignorantiam, quoniam non amamus nec facimus quae ignoramus: quamvis multa fiant ex ignorantia. Itaque Intellectus Anaxagorae Amorem Empedoclis praecedit, sed non recte sine amore ponitur: sed quia nec Amor nec Sapientia sunt, aut operantur, nisi possint. Ergo Potestas erat praeponenda adhuc, ut sit trinitas principiorum summorum in unitate entis: et fabulosa philosophia hoc docuit, dum Venerem, Palladem et Iunonem introducit Jovis sorores et filias...*" (*ivi*, parte II, pp. 83-4). La *potestas* rimanda a Trismegisto ed al *sinus fecundus*. È da seguire anche il rapporto tra la tematica delle primalità e gli dei pagani. Esponendo appunto le linee fondamentali di questo problema in riferimento alle *vicissitudini* del mondo, Campanella rileva che alcuni "*faciunt Deos Pacem et Bellum, cum Empedocle et Heraclito et Homero et prout ista regnant bene vel male rebus nostratibus cedit*" (*ivi*, parte III, p. 269). La teoria fisica empedoclea rimanda cioè ad una strutturazione della religione che esclude una onnipotenza divina. A prescindere dalla ripetuta polemica *antigentile* di cui sono note le componenti etiche, Campanella prosegue lungo tutto il corso del suo pensiero a giusti-

ad Anassagora, riguardano in primo luogo i residui di separazione delle rispettive istanze (amore, conservazione e mente-idea) che si unificano nella nuova concezione di Dio modellata sullo spazio; investono in secondo luogo la presenza metafisica della contrarietà. Dio essendo *eminenter* tutto il creato, è sopra le contrarietà che affiorano in questo. Di qui la critica del Campanella al dualismo dei filosofi presocratici. La *potentia* di Dio nella sua *eminentia* è unitaria perché modellata sul *locus* che contiene in sé anche la *materia*, intendendosi per *locus* la sostanza in quanto indeterminata e dotata di una propria capacità di espansione vitale. Per questo a piú riprese Empedocle è rimproverato nella *Metaphysica* per aver posto sullo stesso piano *odio ed amore*; e critiche analoghe vengono rivolte a Pitagora ed a Parmenide per il modo di interpretazione del nesso uno-numero. La soluzione che Campanella dà al problema del rapporto uno-molti è questa: che l'*uno* è essere; il *numero*, implicando la molteplicità, è non-essere.[188] La identificazione dell'uno e dell'essere significa che il bene primario sta nella conservazione dell'essere-uno.[189] La riduzione della molteplicità a non-

ficare il significato storico del paganesimo. Il tramite delle elaborazioni campanelliane in questa direzione è dato da Mercurio Trismegisto, che per Campanella ha riconosciuto la trinità divina, anche se ha confuso la terza persona con l'anima del mondo ("... *Tacet autem de spiritu, quem potius cum mundi anima confundit ob primalitatum ignorantiam*" (*ivi*, parte III, p. 168). Il *verbum Dei* si atteggia in forme assai simili a quelle pagane; cosí in quanto "*explicat ideas in creaturis*" si dice *Amun*, in quanto fa tutto con ardore e con verità, si chiama *Phta* per gli egizi e *Vulcano* per i Greci. Altrove Campanella discute sul significato da attribuire alla filiazione di *amore* da Venere anziché da Pallade, e gli sembra che i *poeti greci* "*non agnoscendo Venerem pro sapientia abdita, ab olim in haeresim incidisse quam in Divinis nunc tuentur, videlicet Spiritum sanctum non procedere a Filio, qui est Sapientia, sed a Patre qui est Potestas*" (*ivi*, parte II, p. 90). La connessione tra paganesimo e cristianesimo è sottolineata ancora attraverso il fatto che la *Theologia gentium* non attribuisce a Dio nient'altro che potenza, sapienza ed amore. Infatti anche se moltiplichiamo gli Dei, "*omnes tamen ad hos reducuntur: Jupiter enim Ens dicit: Hercules, Vulcanus, Juno, Mars potentiam: Pallas, Mercurius, Phoebus, Saturnus, Aesculapius, sapientiam; Venus, Cupido, Baccus, amorem exprimunt...*" (*ivi*, parte II, p. 97). Questa tematica pagana va riportata al momento di passaggio da Dio alla materia attraverso lo spazio e la luce.

[188] "*...palem est, quod numerus pertineat ad Non-esse, Unitas ad esse. Nam idcirco duo non sunt unum; quia alterum non est alterum. Non-esse autem est Nihili-essentia; et sive numerus fiat additione, sive divisione, semper intermediat Non-esse; sed quia unitas est prior divisione, ergo quia additio fit ex divisis, praecedit etiam divisio additionem. Divisio autem est a nonente, detrahente ipsum esse, idcirco numerus quocumque nascatur modo, a Non-esse est. Non ergo aeternus, nisi Non-esse sit aeternum, et ab aeterno separans esse. Non recte ergo Plato et Pythagoras dignificant numerum; sed rectissime unitatem*" (*ivi*, parte II, p. 96). Per quanto riguarda Empedocle si considera il passo che segue: "*causa vero odij est Amor suae conservationis et amplificationis, ut dicit S. August. At quoniam Amor Amoris est autor, non odij, nisi per accidens, quaerenda est causa per se, et hoc est Nonens...*" (*ivi*, parte II, p. 131).

[189] *Ivi*, parte II, p. 104.

essere e di quest'ultima a deficienza di essere è ciò che salva una prospettiva metafisica unitaria di fronte allo scontro fisico del caldo e del freddo; Campanella rimprovera i presocratici di aver trascinato nel gioco dei contrari anche la sfera metafisica, che invece resta unitaria attraverso la riduzione del "numero" e dell'"odio" a non essere, ed il non-essere a deficienza di essere.

In sostanza Campanella si sforza di presentare come Dio la inesauribilità del fondamento incorporeo degli enti corporei. La dimensione *incorporea* (primalitativa) entra nel corporeo (nella estensione). Cosí essendosi domandato donde derivi la luce, Campanella risponde "ex potestate prima summi Entis."[190] Altrove discutendo dei possibili tipi di forza, Campanella accenna a quella primalitativa ("mirifica et primordialis"), per la quale quando il magnete attrae il ferro ciò non avviene "per opera del caldo né del freddo, né dell'umore né della secchezza come tale, né per altre virtú materiali, ma da un principio divino, cioè dalla stessa primalità."[191]

Proprio a questo punto sorgono per altro questioni di un certo interesse, complessivamente riportabili al problema di come possa la *fecunditas* conciliarsi coi precedenti risultati della nostra analisi concludenti nella teorizzazione della *impotentia* di Dio di fronte agli eventi. Una prima risposta è già stata accennata e si riporta in generale al modo di regolare la macchina mondana. Una descrizione assai impegnata del problema è nel VI libro della *Theologia*,[192] ove l'esistente viene interpretato come manifestazione diretta della deità in funzione della conservazione. Nessun ente, dice Campanella, né naturale né artificiale, è causa per sé di ogni effetto, ma è parziale e strumentale, ed ogni capacità moltiplicativa rimanda in ultima istanza a Dio. "Il bove non sa in quali modi si formano le ossa e quante ossa, e le vene e le arterie ed i visceri [...] Lo ignora anche l'uomo che genera l'uomo, poiché non è causa totale e principale [...] Gli Angeli conoscono assai piú le cose materiali degli elementi, poiché la formazione deriva da loro in quanto esecutori della provvidenza divina, a cui concorrono come artefici, applicando le forze attive alle passive, non tuttavia largendo l'essere ma dando le forme secondo l'idea divina. Ma Dio solo primariamente e direttamente è causa dei composti fisici."[193] Tutte le cose infatti si conservano quanto è necessario, e nella prima universalità, Dio, aggiunge

[190] *Disputationes, ecc.*, cit., p. 168.
[191] *Metaphysica*, cit., parte I, p. 235.
[192] *Theologicorum liber sextus in quo de conservatione at gubernatione rerum*, cit.
[193] *Ivi*, c. I, art. 1.

Campanella, "ha distinto piú sistemi che si conservano a vicenda, e che si muovono come ruote in un orologio. Il sole infatti muove intorno a sé i pianeti, i quali tutti influenzano la terra e si influenzano vicendevolmente e per ministero degli Angeli si conservano nel proprio ordine, non costretti, ma invece tali che i loro movimenti sono a loro cosí naturali e dilettevoli."[194] Non è invano, continua Campanella, che "vi sono tanti teatri, e scene nello spazio immenso collegati di mutua corrispondenza, specialmente se le stelle fisse sono dei *soli* circondati dai propri pianeti che restano occulti a noi."[195] D'altro canto per ciò che concerne la esecuzione del suo governo "Dio non regge il tutto immediatamente [...]; altrimenti il sole non darebbe luce; ma Dio nel sole, e questo abbiamo dimostrato che è impossibile contro alcuni filosofi maomettani."[196]

Tutta la spiegazione ripresenta Dio come la potenzialità del nostro mondo e di mondi molteplici; ed il mondo come regolato non direttamente da lui. Dio è insomma per un lato la potenzialità metafisica del presente; per l'altro il luogo dove si trovano in eterna coesistenza i possibili che sono reali e quelli che lo diventeranno. Ma che differenza può allora essere fatta tra gli eventi possibili e quelli reali? Nel primo libro della *Theologia* Campanella ricorda di avere insegnato nella *Metaphysica* che "l'essenza non ha nessuna realtà anteriormente all'edificazione, tranne che nella mente dell'edificatore; nell'idea tuttavia essa ha una realtà di ordine piú elevato, perché rappresenta ed è eminentemente tutte le cose fatte e possibili."[197] Seguendo questa teoria nella sua funzione conservativa è l'insieme di tutti i possibili. Ma ciò equivarrebbe ad accettare la soluzione stoica. I filosofi antichi, dice infatti Campanella, hanno sostenuto "che nell'eterno si identifica l'essere col poter essere. Ma essi intendono dell'esistenza: quivi infatti poiché la cosa eterna esiste sempre, all'essere non precede il poter essere, ma sempre e simultaneamente sono identici l'essere e il potere. Invece nelle cose create sembra che non avvenga cosí, poiché il mondo e l'Angelo prima di essere, potevano essere. E tuttavia anche nelle cose create avviene cosí. Infatti il mondo non poteva essere, se non fosse stato, ed era precisamente in quel modo in cui poteva essere: infatti era in Dio idealmente e poteva essere idealmente, ma anche poteva essere ideato, perché era idea. Ciò che invece non era in nessun modo né in Dio né

[194] *Ibidem.*
[195] *Ibidem.*
[196] *Ibidem.*
[197] *Ivi*, t. I, p. 127.

fuori di Dio, non potrà essere mai. Onde giustamente fu pronunziato dagli antichi che dal nulla nulla nasce... Dio dunque non fece il mondo dal nulla [...] lo fece dalla esuberantissima fecondità attiva della sua entità, non dalla fecondità passiva materiale."[198] Le cose possono perciò essere concepite fuori delle loro cause parziali e strumentali "ma mai fuori della loro causa totale principale."[199]

Ciò che è corrisponde quindi a ciò che *poteva essere* in Dio. Tutti i possibili che sono in Dio dovranno venire ad esistenza, e quindi *eminentemente* in Dio essi sono già esistenti. Ma cosa è il possibile in Dio? Coincide esso col possibile in generale? È questa la soluzione degli stoici i quali infatti sostengono che "è necessario che debba una volta essere ciò che è possibile, altrimenti se mai è, è stato, né sarà, esso è impossibile."[200] Analogamente secondo Campanella "la potenza di essere è la stessa cosa con l'atto di essere, e la potenza di operare, coll'atto di operare, e la potenza di agire, coll'atto di agire, e la potenza di patire, coll'atto di patire. Noi affermiamo, egli conclude, che qualsiasi cosa [...] è, perché può essere."[201] Alla obbiezione megarica che allora "una cosa può essere quando è, poiché se non è, è impossibile che sia," e che "Pietro non può sedere, se non quando è seduto,"[202] e che quindi tutto è sottoposto al fato, Campanella risponde che i megarici "intendono che il fato" sia "l'ordine della volontà divina, rispetto al quale tutte le cose sono necessariamente, cioè infallibilmente," la loro soluzione è anche la mia, ma poiché essi "o negano Dio, come Teodoro, o lo sottopongono al fato, come Omero e Ovidio, per questo la loro posizione è falsa."[203]

Il possibile di cui Campanella parla a proposito di Dio non equivale dunque ad ogni possibile. È necessario infatti distinguere una perfetta adeguazione tra il possibile ed il reale che è in Dio *ab intra*, e per la quale Dio vuole tutto ciò che può[204]: ed una inadeguatezza invece che permane *ad extra* là dove l'azione di Dio "termina e finisce nell'effetto finito."[205] L'azione di Dio considerata nel suo effetto è "libera e misurata,"[206] e non può dare origine all'infinito.[207] Dio "non fa tutto ciò

[198] *Dio e la predestinazione*, cit., t. I, p. 259.
[199] *Ivi*, t. I, p. 261.
[200] *Metaphysica*, cit., parte II, p. 20.
[201] *Ivi*, parte II, p. 26.
[202] *Ibidem*.
[203] *Ibidem*.
[204] *Dio e la predestinatione*, cit., t. I, p. 263.
[205] *Ivi*, t. I, p. 269.
[206] *Ivi*, t. I, p. 271.
[207] *Ivi*, t. I, p. 273.

che può, ma tutto ciò che vuole"[208]; egli non converte il "mare in sangue, pur potendolo, perché non vuole."[209] E non lo vuole perché la sua volontà è figlia della sapienza "e la sapienza provvede il bene e l'ottimo."[210] In senso assoluto dunque Dio può fare "piú cose e migliori che non faccia,"[211] ma non le fa, perché la sua volontà ha scelto il *meglio* rispetto a sé.

È con ciò risolto definitivamente il problema? In realtà poco dopo la soluzione viene di nuovo bruscamente riavvicinata a quella stoica. Ripete Campanella che Dio produce le creature in forza della sua fecondità; ma allora se Dio "volle che le cose fossero, non invidiando loro l'essere in cui potevano essere create, perché vide che esse erano possibili, perché invidia l'essere alle molte altre cose ed agli innumerevoli mondi che sono possibili?"[212] La risposta di Campanella è che "fuori dell'infinito non può trovarsi l'esuberanza della bontà e della perfezione. E questa soltanto al di dentro di Dio è conosciuta ed amata. E poiché la scienza e l'amore di Dio sono attivi, e non passivi, liberi e non coatti, io ritengo che in Dio l'amore e il sapere non siano che il dare alle cose di amare e di sapere e di essere. Si domanda: ma se questo è bene, perché non dà egli l'essere e il sapere e l'amore agli altri mondi possibili? Ed io rispondo: come sai tu che non esistono altri mondi, contenuti entro un'unica immensa sfera, e secoli innumerevoli oltre i nostri sistemi? Io per me credo col Crisostomo e con Origene che sopra i cieli stellati esistano innumerevoli enti e nelle stelle molteplici mondi a noi ignoti, come le recenti osservazioni vanno mostrando. Ma coloro che vogliono restringere Dio al solo mondo nostro, non sanno quel che si dicono. Io ritengo che, se conviene che Dio faccia qualcosa che non sia Dio, conviene che esso non sia inferiore a quel che la nostra immaginazione concepisce e che, sebbene finito, sia tuttavia simile all'infinito come dice Plinio."[213]

In un altro passo dello stesso libro della *Theologia*, Campanella riprende il tema origeniano dei mondi molteplici in rapporto al peccato; vi sono infatti alcuni che ritengono che Dio abbia permesso il peccato perché dal peccato dipendono altri beni che si realizzeranno nel futuro secolo: costoro infatti stimano che dopo il presente ciclo mondano vi

[208] *Ivi*, t. I, p. 275.
[209] *Ibidem*.
[210] *Ibidem*.
[211] *Ivi*, t. I, p. 277.
[212] *Ivi*, t. II, p. 75.
[213] *Ivi*, t. II, p. 77.

saranno altri mondi, nei quali coloro che sono attualmente puniti all'inferno, divenuti piú buoni vivranno una vita migliore, oppure saranno puniti nuovamente in un altro secolo, e cosí dovranno tornare ad ulteriori vite, sinché divengano buoni e soggetti a Dio, come attualmente sono i beati. Questa loro opinione la dimostrano in base alla convenienza colla divina bontà, la quale trarrà finalmente a sé tutte le opere sue, non coatte, ma spontanee. E le creature acquisteranno questa spontaneità quando, dopo essere state poste in varie condizioni di vita, troveranno finalmente quella confacente alla loro salute: perciò essi pongono i cicli mondani. Questa opinione si trova in Origene, non difesa, ma esposta come un'opinione che si rimette al giudizio della Chiesa, come deve farsi da ogni uomo buono. Anche S. Gerolamo ebbe talora dei dubbi circa l'eternità delle pene, ma poi affermò la loro eternità [...] Quando poi la Chiesa fa menzione di secoli dei secoli, e quando Salomone dice: *che cos'è quello che sarà se non quello che è stato?* si può interpretare del ciclo dei secoli nel nostro mondo e dei ritorni annui e delle anomalie e dei centenari e millenari, come abbiamo detto nell'*Astronomia*. Ed è da rigettare la sentenza di Albumasar, il quale ritiene che tutto ritornerà nel medesimo punto quando tutti i pianeti saranno ugualmente ritornati al loro sito originale: infatti la varietà dei moti e le anomalie e la variabilità del sito delle stelle fisse nello spazio universale e l'alterazione delle obliquità e delle elevazioni non possono permettere questo ritorno universale, tranne che lo operi Dio."[214]

In questi due passi della *Theologia* il problema di Dio e delle *reversiones* viene affrontato secondo i seguenti presupposti: 1) Dio è la compresenza di tutti i possibili; la sua *fecunditas* richiama il concetto stoico di Dio come compresenza di tutte le ragioni seminali; 2) L'esistente è orientato in modo da realizzare questi possibili in una successiva purificazione, la quale dipende dagli esistenti; 3) L'esistente è orientato in modo tale che questa purificazione sia offerta e riofferta agli esistenti, finché essi non abbiano esaurito le possibilità di bene (Dio è soltanto bene) ad essi offerte; 4) I ritorni non sono meccanicamente legati tra loro, ma rispondono a questa finalità dell'essere. Qui sta la ragione per cui essi non sono affidati agli astri ma ad una ripetizione del divino.

Congegnato in questo modo, il problema del *ritorno* assume un evidente significato ottimistico e si offre come fondamento metafisico

[214] *Ivi*, pp. 296-97.

della azione e della libertà umana ed angelica.[215] Campanella è ritornato cosí al punto di partenza. Se Dio è una forza unitaria condizionante, le variazioni di questa forza sono possibili solo attraverso la capacità moltiplicativa delle forze angeliche e dell'uomo. Le forze veramente attive dell'universo sono gli astri-angeli, e l'uomo (nonché le forze che fanno loro resistenza) giacché Dio è una condizione generale non variabile e non necessitata. Tuttavia la struttura metafisica di Dio è tale da garantire all'esistente la scelta del bene nonché la possibilità della purificazione. Ritornano cioè i motivi del contrasto bene-male, luce-tenebre, da Campanella sentiti con tanta intensità fin dalla giovinezza, e contemporaneamente si ripresenta la capacità magica (umana ed angelica) di sollecitare le cose nella direzione stessa dell'essere, tale che, per cosí dire, l'attuale impotenza di Dio possa divenire potenza. Il problema dell'azione umana si inserisce cosí in una complessa azione di purificazione cosmica, in cui essa tuttavia assume una propria collocazione ed una propria originalità.

Il problema di cui abbiamo qui accennato la soluzione dovrà essere ulteriormente ripreso anche se già da ora risulta l'innesto della soluzione stoicizzante per cui tutti i possibili sono in Dio, col magismo per cui la scelta di quei possibili che passano all'esistente è opera degli esistenti. A conclusione di questo capitolo vorremmo ora solo chiarire come si strutturi da un punto di vista ontico, questo campo di possibili che si offre alla scelta dell'esistente. Campanella presuppone che al di là delle *propensioni* e fuori del modo fisico i corpi non abbiano "né gravità né levità, poiché non hanno ragione di fuggire o di inseguire qualcosa," ma siano "trascinati dalla facoltà primalitiva o stiano in quiete."[216] Per questa medesima ragione possiamo considerare che "le stelle possono muoversi soltanto colla luce in quanto non esercitano resistenza [...] ed una nave essere trascinata da un capello ed il mondo

[215] "Per quanto concerne poi ciò che dicono contro Platone che vuole che gli Angeli siano dipendenti da Dio, e le cose celesti dipendano dagli Angeli, e che quelle terrestri siano rette dai Demoni; per quanto concerne il modo del governare, non mi sembra platonico chi ha fatto degli Angeli e dei Demoni dei meri esecutori, come risulta nel Dialogo delle Leggi, dove estende fino alle minime cose il potere di Dio che governa, sull'esempio dello artefice potentissimo, che cura colla medesima arte insieme le piccole e le grandi cose. Aristotele invece se estende stoltamente la cura ai figli di Dio padre, cioè agli Angeli, sottopone altrettanto stoltamente le cose sublunari al caso ed alla fortuna, sicché contro di lui inveiscono Origene [...] ed Ambrogio..." (*Theologia, liber sextus*, c. II art. 1).

[216] "*Extra mundum posita non gravitarent, neque levitarent, quia non haberent quid fugiant, aut quid sequantur, sed Primalitatum facultate ferrentur vel starent.*" (*Metaphysica*, cit., parte I, p. 175).

essere spinto e rotare per opera di un solo soffio."[217] E ripetendo lo stesso concetto, dopo aver ribadito che l'azione metafisica passa anche il vuoto,[218] Campanella si rifà alla sua dimostrazione in *Phisicis* "che fuori del mondo, e dei suoi sistemi le cose disposte separatamente non avrebbero né quiete, né propensione, né gravità, né leggerezza (che sono impeti amorosi verso le proprie totalità) e si muoverebbero ovunque potessero, e lo stesso mondo nella sua totalità potrebbe essere trascinato da un capello per l'immenso vuoto qualunque fosse la forza che lo trascinasse."[219] Vi è dunque in questa soluzione, una trasformazione metafisica del concetto di inerzia, che assume un significato teologico. Se infatti "l'uomo fosse nello spazio universale fuori del mondo, non avrebbe che desiderare, né che odiare, né che sentire; non sarebbe perciò né pesante né leggiero, che sono propensioni della parte volitiva dei corpi, né avrebbe bisogno di vitto né di vestiti da cui essere conservato, né di scienza di cose esterne che gli facciano sapere come ricercare e come guardarsi dalle cose; perciò neppure di organi di senso, di appetiti, di potenze, di capacità operative, per cui appare che ogni ente finito ha bisogno di organi e di facoltà per gli oggetti esteriori, senza i quali non può essere."[220] Questo stato inerziale è il *prius*, è il regno dell'amore, il caos da cui si sono formati i singoli enti ed a cui essi ritornano. Le vie umane per stabilire il contatto con questa forza originaria sono difficili e contrastate. La *impotentia* divina (motivata ora dalla realtà di queste propensioni ed impedimenti che distorcono la presenza primalitativa) dà quindi all'incontro col divino non il senso di un mero recepimento, ma di una lotta, di una battaglia per mettere allo scoperto la forza originaria al di là dei centri di forza secondari e delle forze in contrasto, mentre la libertà umana (ed angelica) è solo concepibile attraverso questa radicale limitazione della potenza di Dio.

[217] *Ibidem.*
[218] *Ivi*, parte I, p. 159.
[219] *Ivi*, parte I, p. 160.
[220] La soluzione qui proposta è riassunta nello articolo XIII del c. V del libro II della I parte della *Metaphysica* che è intitolato "*Praelibatis complenda in II parte quam ratione omnia possunt, sapiant, et ament magis Deum, quam se ipsa ut intraneum obiectum et causale et quantum participant de Esse, Veritate et Bonitate, tantum participant de Potentia et Sapientia et Amore, unde innotescit quo pacto possumus, scimus, et amamus alia occasionalia obiecta* (pp. 173-75). Questo capitoletto dal confronto tra il Manoscritto di S. Sabina e la stampa risulta aggiunto in quest'ultima. Esso conferma cioè che la soluzione proposta corrisponde all'ultimo pensiero del Campanella.

3. *Gli sviluppi pitagorici dell'origenismo e la "inesistenza" di Dio*

A strutturare la perfezione dell'essere divino stavano nella prima presentazione dell'origenismo la soluzione del carattere igneo dei cieli, e la conseguente polemica contro Bruno e contro Stigliola. L'essere sollecitante e non determinante era per un lato l'insieme degli *angeli-astri*, dotato di una struttura ignea e perfetta, per l'altro lo stesso Dio come campo dei possibili. Ad una modificazione di questo punto di vista Campanella è stato costretto dalle scoperte galileiane. Come è noto, nel primo periodo del suo origenismo Campanella ha pensato di poter non essere obbligato ad una scelta tra copernicanesimo e tolemaismo. Successivamente il copernicanesimo ritorna a farsi presente in una forma di nuovo vicina alla formulazione giovanile, giungendo a mettere in crisi la stessa teoria del carattere igneo dei cieli, ed imponendo un ritorno al pitagorismo.

La nuova posizione campanelliana è visibile nella *Apologia*[221] ove è esplicita la difesa del pitagorismo. Campanella ricorda il dottissimo cardinale Cusano che ha accolto il pitagorismo e riconosciuto altri soli, ed altri pianeti che girano nel firmamento stellato; ricorda inoltre "un certo nolano ed altri che l'eresia non permette di nominare, i quali mantengono questa opinione e non per questo sono condannati come eretici. Tra questi rifulge il Keplero matematico cesareo, che difende queste soluzioni nella *Dissertazione sul Nuncio sidereo* e Guglielmo Gilbert."[222] Inoltre l'opinione di Galilei è assai vecchia sia per quanto riguarda il moto della terra, e la fissità del centro del sole, sia per i sistemi siderei, e le loro acque ed elementi, ed anzi è sorta dallo stesso Mosè. Pitagora di stirpe ebrea, benché nato in Grecia, la portò in Italia e la insegnò a Crotone. Egli fu vanamente attaccato da Aristotele, "absque mathematica demonstratione, ex quadam morali ac rustica coniectura."[223]

Le scoperte galileiane costituiscono dunque un elemento di crisi del pensiero campanelliano e precisamente nella direzione del carattere igneo del cielo. Per piú anni Campanella aveva creduto che lo stesso cielo fosse igneo, fonte di tutte le cose, e che gli astri fossero costituiti di fuoco (come hanno sostenuto Agostino, Basilio ed altri Padri, nonché Telesio),[224] e si era impegnato nelle *Quaestiones* e nella *Metaphysica* a

[221] T. Campanella, *Apologia pro Galilaeo*, Francoforte, MDCXXIII.
[222] *Ivi*, p. 10.
[223] *Ibidem*.
[224] *Ivi*, p. 54.

confutare tutte le ragioni di Copernico e del pitagorismo. Ma dopo le osservazioni di Ticone e di Galilei, che convincono che la nuova stella è nel cielo stellato, che le comete sono lí e non sotto la luna, e che il sole ha le sue *nubeculae*, aveva sospettato che non tutti gli astri fossero ignei.[225] Gli argomenti a conferma di questo sospetto sono le fasi della luna e di Venere e le macchie della luna e di Giove. Inoltre quell'argomento, per cui la sfera stellata in un momento percorre tante migliaia di miglia, benché risolto, lo teneva ancora in dubbio ("licet a nobis solutum sit, adhuc tamen ancipitem me tenet").[226] Le stelle medicee e saturnine che circondano Giove e Saturno, rendono poco probabile l'unico sole e l'unico centro di amore sostenuto nella *Fisiologia,* ed i colori delle fisse ciascuno simile ai colori degli altri pianeti, rendono sospetta anche la opinione di Galilei e degli altri, sui soli. La conclusione di Campanella è un invito a *sospendere il giudizio.* Ma tale invito non deve essere inteso come sospensione della ricerca, giacché la filosofia delle cose celesti, benché necessaria ai Teologi, non è ancora perfetta ("nondum a philosophis scientia de coeli statu perfecta")[227] e la legge cristiana, se è per tutti di verità e non partecipa di nessun mendacio, non ha da temere niente da coloro che ricercano, ma trova anzi in essi testimonianza.[228] La sospensione del giudizio significa quindi riconoscimento della necessità di adeguare la ricerca alla struttura delle cose, cosí come sono disposte in natura.

Altre testimonianze di questa *apparente* incertezza (che è per altro orientata verso il nuovo, cioè verso la riassunzione della ipotesi pitagorica da lui già accolta in giovinezza), sono là dove Campanella riconosce che non è invincibile argomento quello da lui stesso formulato contro Bruno per cui "Dio non può aver fatto piú terre ove abbondano mali, e generazione e morte. Infatti la generazione può ivi essere secondo le parti come nel nostro mondo [...] e non secondo il tutto..."[229] Nella *Theologia* inoltre si legge che Campanella si è convinto "col Crisostomo e con Origene che sopra i cieli stellati esistano innumerevoli enti e nelle stelle molteplici mondi a noi ignoti, come le recenti osser-

[225] *Ibidem.*
[226] *Ibidem.*
[227] *Ivi,* p. 19.
[228] *Ivi,* p. 24.
[229] "*Nec illa ratio mea est invicta, qua Deus plures terras ubi mala abundant et mors non fecisse videbatur: potest enim in illis generatio esse secundum partes sicuti in nostro, nam et Paulus ait de illis*: Vanitati subiecta est creatura et ingemiscit et parturit usque adhuc; *non tamen secundum totum, et Ambros. ponit aquas in Coelis ad temperandum Solis ardorem et quidem de his in Physiologia disputavimus*" (*Metaphysica,* parte III, p. 70).

vazioni vanno mostrando. Ma coloro che vogliono restringere Dio al solo mondo nostro, non sanno quel che si dicono."[230] Nel terzo libro della *Theologia*,[231] il quadro generale della costruzione cosmologica è presentato come mosaico[232] (con influenza pichiana); ma il punto piú interessante è là dove si sostiene che anche se i mondi fossero infiniti tuttavia sarebbero come tutte le stelle che costituiscono colla terra il mondo a noi noto, parti di un solo sistema naturale[233]; cioè, intende dire Campanella, la infinitezza dei mondi ripeterebbe per altri sistemi quei rapporti di influenza reciproca in opposizione che intercorrono fra terra e sole. La legge naturale e divina della conservazione avrebbe in questo caso validità mondo per mondo ("omnis nam res ad sui systematis consortium tendit").[234] Se la opinione di Galileo e dei pitagorici comportasse infiniti soli pari alle stelle fisse, certamente non sarebbe mancata a Dio l'arte di fare piú soli ("non defuisset [...] Deo ars plures soles faciendi, utiles omnes suis locis et rebus. Argumentum Augustini procedit tamquam si hic mundus solus et parvus esset opus Dei et aliud fieri systema non posset").

Di fronte alla possibilità logica o teologica dei mondi infiniti, Campanella si sottrae ad un giudizio definitivo.[235] Ma la incertezza è formale ed alla questione se vi siano piú cieli nei quali siano state *poste le stelle*, Campanella risponde appoggiando abbastanza esplicitamente la soluzione pitagorica. Io, dice Campanella, "non dubito affatto che vi siano sopra il cielo visibile enti piú divini nei quali non ha luogo il bene, la fatica e la corruzione."[236] Di fronte al problema delle mutazioni celesti, delle comete e macchie, e delle *augmentationes*, e *diminutiones*, e diversità di colore, egli non nasconde di aver modificato la sua opinione sulla struttura cosmica. Nella *Physiologia*, rispondendo alle obbiezioni sulle difficoltà del moto della volta stellata, aggiunge che "dopodiché nel cielo stellato era stata vista una nuova stella" aveva cominciato a mutare la sua opinione. Ogni stella ha intorno a sé "circulum vaporosum" che è "orbis magnus"; le leggi di conservazione di

[230] TOMMASO CAMPANELLA, *Dio e la predestinazione*, a cura di R. Amerio, 2 ed., Firenze, 1951, p. 77.

[231] *Fr. Campanellae Stylensis Theologicorum liber tertius in quo De processione exteriori a Deo sive de rerum creatione.*

[232] Dal *caput quartum* infatti la esposizione segue il *Genesi.*

[233] *Ivi*, c. I, art. I.

[234] *Ivi*, c. II, art. II.

[235] "*in huiusmodi quaestionibus ratione humana inexplicabilibus* [...] *soleo potius viris sanctioribus adhaerere...*"

[236] "*nil dubito super coelum visibile esse entia diviniora, in quibus non est potus, et labor et corruptio...*" (*ivi*, c. VII, art. 2).

ciascun mondo si determinano in relazione ad essa, mentre riguardo alla nostra terra il *sursum* ed il *deorsum* sono *ratione nostri*. Come la pietra non può andare in alto, cosí nessuna stella vuole allontanarsi dal luogo in cui è stata posta dal proprio artefice. Dio infatti integra in un ordine generale ciascuno dei singoli sistemi, mentre le stelle si muovono in esso come gli uccelli nell'aria ed i pesci nel mare, regolate tuttavia dal fato, dalla necessità e dall'armonia.[237] L'intervento divino si presenta ancora mediato da una serie di leggi fisiche di conservazione che servono a rifiutare la diretta operazione dell'ente infinito sostenuta da Patrizi.

La questione se il sole sia al centro del mondo è nel suo nocciolo una difesa della soluzione telesiana che attribuisce al sole l'origine del calore; ma poi l'esposizione si trasforma in una serie di citazioni scritturali a difesa della teoria copernicana.[238] La questione se vi sia un unico sole ed una sola luna viene risolta nel senso che "uno è il sole intorno al quale si muovono i pianeti"[289] ed una la luna che segna i mesi. Ma subito dopo, col solito metodo, si fa l'ipotesi che vi siano abitanti nel pianeta Giove e si conclude nel modo che segue: "se in Giove vi sono abitanti, questi avranno altri mesi, e piú vari dei nostri, perché sono fatti da quattro velocissime lune"[240] aggiungendo che Mosè parlava a noi e non agli abitanti delle altre stelle.[241]

La ripresa pitagorica (in coincidenza colle scoperte galileiane) mantiene dunque la concezione dell'infinitezza dell'universo. Nella *Metaphysica* e nelle *Quaestiones Physiologicae* è documentabile questa ripresa di interventi pitagorici in diverse appendici precedute da chiarimenti di questo tipo: "ho aggiunto queste appendici, posto che siano veri i presupposti di Galilei, e perché la fede cattolica non sia derisa se siano infine riconosciuti veri."[242] Nella terza parte della *Metaphysica* Campanella dedica un intero capitoletto alla descrizione dell'origine

[237] Si parla dei *vapores* e dei *radii stellarum* e Campanella osserva: "*Si corporei non sunt, indigent corpore intermedio deferente, nisi quis velit spatium esse subiectum qualitatum activarum immediate, de quo aliquid cum Patritio disseruimus*" (*ivi*, c. II, art. 1).

[238] "*Cum dicitur quod terra in aeternum stat, loquitur de statu corruptione, quia dum plurima fiunt et intereunt, ipsa tamen perseverat; cum David dicit: formavit orbem terrae quae non commovebitur, intelligo in situ suo; sic nam et quamvis coelum girat stat in suo situ: cum ait: fundavit terram super stabilitatem suam ipse se declarat subdens non declinabitur in saeculum saeculi a loco suo; potest tamen etiam moveri sicut ianua gyrat intra et extra et semper in sua stabilitate perseverat in cardine*" (*ibidem*), e le citazioni potrebbero continuare.

[239] *Ibidem*.

[240] *Ibidem*.

[241] "*Moyes autem nobis loquebatur non accolis aliarum stellarum*" (*ibidem*).

[242] *Metaphysica*, parte II, p. 71.

delle cose tratta dal primo libro del Genesi di Mosè,[243] in cui è di nuovo esposta, senza commento, la tesi pitagorica.

Un'altra prova a sostegno di una esplicita ripresa pitagorica è costituita da un folto gruppo di *Quaestiones* ed in particolare dalla decima. In quest'ultima, che affronta il problema *Della natura del cielo e della terra*,[244] si discute delle macchie lunari e della probabilità della molteplicità degli elementi in ciascuna stella, per giungere alla conclusione confermata dalle osservazioni di Ticone e di Galilei che vi sono altri mondi e sistemi a noi ignoti.[245] Queste osservazioni sono presentate come obbiezioni alla teoria ignea del cielo. Quando per altro Campanella giunge alla questione delle macchie, confessa, dopo aver considerato le osservazioni del Galilei, di aver cominciato a pensare in modo nuovo ed a convenire in molte cose coi Pitagorici.[246] Giunge cosí ad accettare l'ipotesi che ciò che è stato visto col cannocchiale nella luna possa essere nelle altre stelle.[247] Su un punto (e cioè sul carattere igneo del sole) crede però di dover mantenere la sua vecchia opinione.[248] Non nega che vi siano fuori della nostra terra altri corpi, come acque, terre, ecc.; ciò infatti se non è contrario alle scritture non crea alcun inconveniente, come non lo crea il fatto che questi elementi siano sulla terra; e neppure deriva da ciò che ogni elemento debba tendere ad unirsi cogli altri della stessa natura come crede Aristotele. Ciascun ente infatti ha affinità col proprio tutto, non con quello altrui.[249] Tuttavia, conclude Campanella, resta ferma la nostra opinione che il Sole e la terra siano principî delle nostre cose.[250]

Come si vede, il ritorno pitagorico è anche in questa limitazione del contrasto cielo-terra da funzione cosmica a funzione limitata al nostro mondo. Per quanto riguarda il riconoscimento della *corporeità*

[243] *Ivi*, parte II, p. 24.

[244] "*In luna apparent maculae terrae ait Plutar. et Galileus noster amicus perspecilla mirabilia maria et terrae in ipsa vidit; et Pythagorici putarunt in omni stella esse quatuor elementa, et quidquid est apud nos in stella nostra, ut Philolaus Crotoniata, a quo Copernicus accepit motum terrae et coeli quietem*" (*Disputationes*, cit., p. 77). E poco sotto "*frustra videntur esse tot sidera excedentia molem terrae in magnitudine absque Dei multiplici Idearum ostentatione in eis: Igitur rationabile est, quod nedum quatuor elementa sint in qualibet stella, sed etiam homines, animalia, plantae et quicquid est apud nos: et hoc videtur Pythagoricis neque Copernicus abnegat...*" (*ivi*, p. 77).

[245] "*alii sunt mundi et systemata in universo nobis ignota*" (*ivi*, p. 78).

[246] "*sed postquam Galilei observationes vidi, multa nova cogitare coepi, et in multis Pythagorae assentiri*" (*ivi*, p. 90).

[247] "*posse quoque in aliis stellis idem inveniri suspicamus*" (*ibidem*).

[248] "*attamen Solem esse fontem ignis semper asseverabimus*" (*ibidem*).

[249] "*unumquodque enim Ens ad propriam universitatem habet cognationem non ad alienam*" (*ivi*, p. 91).

[250] "*sol et tellus sunt principia rerum nostrarum*" (*ibidem*).

dei mondi, esso investe il complesso della struttura celeste, ma con esclusione del *sole*. Il problema ritorna nel secondo articolo della *Quaestio* ove si domanda se sia accettabile la teoria galileiana del *pabulum* del sole, colla conseguente spiegazione delle macchie solari. Campanella presenta le sue osservazioni come scritte sotto l'impressione della lettura delle lettere galileiane sulle macchie solari.[251] Quindi ci riferisce sulla evoluzione del suo pensiero: "È stata una vecchia opinione nostra che il sole sia igneo, e che giri su se stesso. Il tempo della rivoluzione [ci] era ignoto. Ora risulta chiaramente per opera di Galilei, poiché le macchie in quindici giorni completano l'emiciclo, e dunque in trenta si completa tutto il circolo se la velocità del Sole e dell'ambiente è la stessa..." Tra i telesiani noi siamo stati tra quelli che abbiamo ritenuto che le stelle fossero ignee e che le erranti girassero su se stesse ("sidera ignea in Telesianis reputavimus").[252] Ora gli esperimenti di Venere cornuta, il paragone della luna, lo eclissarsi dei pianeti medicei a causa dell'ombra di Giove, mi spingono ad opinare ciò che sospettavo, e per cui una volta scrivevo che vi possono essere sistemi, ed avevo posto il sole come centro dell'Amore, e la terra come centro dell'odio. Infatti mai ho potuto al freddo che gela tutte le cose e le immobilizza, e che esercita la sua inimicizia contro il sole, e che abita in terra come in soggetto primario concedere rivoluzioni copernicane spontanee intorno al sole ed ho potuto ammetterle solo come imposte da una causa esteriore [...] Le macchie di Galilei mi rendono ulteriormente perplesso. Non credo infatti che il sole si nutra per riformare la luce. La luce è incorporea, il vapore è corpo e non può perciò fargli da nutrimento. Bisognerebbe che la luce fosse costituita da atomi, come diceva Democrito, e fosse formata da atomi che sopravvengono al di fuori di ogni forza attiva, e che ogni giorno un nuovo sole nascesse dagli atomi presso il Gange, e si estinguesse nell'Atlantico, come stoltamente sognava Epicuro. Galilei doveva provare che la luce è corporea, e che si nutre di corpi. Manca perciò Galilei per non aver detto che cosa pensi della luce anche se sembra d'accordo con Democrito ("Videturque Democrito assentiri").[253] La spiegazione che Campanella offre è che essendo la luce la manifestazione del calore, ha una propria virtú moltiplicativa e perciò non ha bisogno di alimento per crescere; si moltiplica infatti da sé ed è erroneo credere che la materia corporea si converta in luce,

[251] "*post diu scriptum articulum hunc, accepi Epistolas Galilei de maculis solaribus, quas non assertive, sed opinative docet pabulum esse solis*" (*ibidem*).
[252] *Ivi*, p. 92.
[253] *Ibidem*.

e calore, ed in ciò il meraviglioso Galilei mostra di appoggiarsi ad una supposizione matematica piú che ad una verità fisica.

In queste pagine è dato di cogliere la crisi della prima formulazione dell'origenismo campanelliano ed insieme gli elementi di una nuova sua presentazione. Respingendo la soluzione del *pabulum* Campanella resta infatti attaccato all'origine celeste della luce, alla *realtà* cioè dell'intervento metafisico nella sfera fisica. Ciò implica: 1) il mantenimento della ipotesi dello spazio considerato in sé al di là delle propensioni; 2) la conclusione che in esso è possibile che si siano sviluppate o una struttura cosmica entro la quale le forze fisiche (gravità-levità) siano prevalenti (soluzione telesiano-tolemaico-anticopernicana per altro circondata dalla incombenza del mondo perituro), ovvero una struttura cosmica entro cui le forze metafisiche (magnetismo, capacità moltiplicativa del calore e della luce, angeli) abbiano una piú larga presenza anche al di qua del filtro spaziale (soluzione copernicana). La crisi della prima formulazione dell'origenismo campanelliano è la crisi di quella soluzione per la quale (attraverso il concetto di *carcere mondano*) le forze fisiche (gravità) assumevano una loro prevalenza, tuttavia sempre in presenza dell'incombenza metafisica del fuoco purificatore e significa in sostanza un ritorno al pitagorismo.

Campanella sostiene che non è contro la storia sacra supporre che i mondi siano abitati. Gli argomenti negativi per mera autorità non valgono, giacché nello stesso modo una volta dicevamo che era "contra historiam"[254] porre gli antipodi. Né è necessario pensare che Cristo sia morto tante volte quanti sono i mondi. Nello *Antimachiavellismo*, continua Campanella, ho presentato l'ipotesi che le stelle siano abitate dagli angeli, ma se vi sono i sistemi (ed io non lo sostengo in senso positivo) credo che siano abitati da esseri animati di altro genere.[255]

Nell'articolo quarto della medesima *Quaestio* si discute, se poste come vere le conclusioni dei pitagorici e di Galileo, rimanga in piedi la sua filosofia. Riesponendo la posizione di Galilei e di Copernico, Campanella conclude rilevando che i pitagorici sembrano sostenuti dalle Scritture; ed infatti Mosè, Davide e Daniele sostengono che sopra i cieli e nel firmamento vi sono le acque, e le stelle sono variamente costituite. Un certo Nolano ha detto che tutti i soli hanno le proprie lune temperatrici[256]; e gli antichi rabbini degli ebrei e Maometto da

[254] *Ivi*, p. 99.

[255] "*at si systemata sunt, quod neque affirmo, puto ab alterius rationis animantibus*" (*ibidem*).

[256] "*Ideo quidam Nolanus dixit soles suas habere lunas temperatrices*" (*ivi*, p. 101).

loro istruito nel Corano pone piú spazi, monti, mari, fiumi, ed eteri chiari e nuvolosi sopra il cielo e sette terre, ed altri meravigliosi sistemi, come dicemmo nella *Metafisica* disputando contro di loro.[257] Campanella continua quindi ribadendo, per quel che riguarda il mondo fisico, la sua opposizione al democritismo: "io ho bene descritto l'origine delle cose, e ho ben fatto a non farle derivare come Democrito dagli atomi disgreganti, perché l'unità precede il numero. Dunque la Materia prima è stata unita e poi divisa in corpuscoli atomici ed in stelle; per ora sia noi che gli altri procediamo per congetture e verisimiglianze, ed il Caos è a mio favore. Posto e non concesso, che siano vere le posizioni di Galileo e di Copernico 'de quibus in nostris Pythagoricis cantamus,'[258] allora dovrò mutare poche cose nella mia filosofia. Nel nostro sistema infatti non è il freddo a muovere la terra, ma il senno e l'amore."[259] Il moto regolarissimo della terra sembra da attribuirsi alla intelligenza o alla vertigine del sole, colla quale fa girare tutti gli astri erranti. Intelletti pieni di virtú girano altrettante ruote ad un fine divino.[260]

Campanella seguita a sostenere la validità delle sue spiegazioni fisiologiche, ma a conciliarle colle nuove scoperte ed a variarle in funzione di esse. Cosí benché la terra si muova, il freddo è tuttavia causa della immobilità tra i nostri enti, e difende la terra dalla combustione. Ammessi i presupposti pitagorigi, la terra non è *principaliter* opera del freddo; ma *instrumentaliter*, e perciò può muoversi nonostante esso. Infatti essa possiede l'*essere* prima dell'*essere freddo*. Anche se fu organicamente costituita attraverso il freddo che condensa tuttavia ha l'essere per precetto di Dio.

Riprendendo la ipotesi origeniana (rispetto alla quale egli si sforza di disporre il suo nuovo modo di pensare senza soluzione di continuità), Campanella descrive la distruzione del mondo quando Dio richiamerà a sé la luce del sole,[261] ed allora tutte le stelle, private della luce dalla quale sono volte in giro,[262] cesseranno di muoversi, come insegna sapientemente Origene, rovineranno a vicenda, e verrà il Caos, ed il mondo si rinnoverà attraverso di esso come in parte insegnano anche Lucano, Seneca, Idaspe, Eraclito, e Cristo. Alcuni filosofi tuttavia dicono che

[257] *Ibidem.*
[258] *Ivi*, p. 102.
[259] "*non movebit frigus, sed sensus et Amor, nam animatam esse oportet, ut docet Origenes super Isaiam, et Ambrosius*" (*ibidem*).
[260] "*Ergo intellectus pleni virtute tot rotas convolvunt ad finem a Deo praestitum, non vi, sed sponte obediente, quoniam spiritus vitae est in rotis*" (*ibidem*).
[261] *Ibidem.*
[262] *Ivi*, p. 104.

tutto sarebbe stato trasformato in fuoco, ma avendo Dio la briglia delle cose, non sappiamo come avverrà.[263] Ammessa la ipotesi copernicana e mantenuta la catastrofe origeniana, viene messo nel sistema campanelliano il centro dell'odio ("nec tolli nisi centrum odij")[264]; rimane il centro dell'amore ("remaneretque centrum Amoris ex observatis Galilei")[265]; rimane pure il combattimento tra freddo e caldo nel nostro sistema giacché da questo nascono gli enti secondi.[266]

[263] *Ibidem.*
[264] *Ibidem.*
[265] *Ibidem.*
[266] "*esse tamen pugnam inter frigus et calorem in nostro systemate, ex qua illa oriri secunda entia*" (*ibidem*). Non possiamo essere criticati, continua Campanella, perché abbiamo accusato Aristotele di attribuire motori alle stelle. Infatti abbiamo distrutto la sua soluzione, in quanto dice, che tutto ciò che si muove, si muove per opera di un motore distinto e separato e perciò anche il Cielo. Ma questo è vero solo per i corpi che sono trascinati e mossi artificialmente, e violentemente non dei naturali, secondo il suo stesso presupposto e noi non siamo ora guidati da questo argomento, ma solo "*ex artificio talium lationum*" (*ibidem*). Perché gli astri si muovono in modo tale, che giovano alla generazione e conservazione delle cose, ed i sistemi non vanno in rovina, queste ed altre cose indicano che i movimenti sono attribuiti dall'arte di Dio ad intelletti destinati ad operare ed eseguire in vista del fine ("*destinatis opificibus et executoribus intellectibus propter finem*") (*ibidem*). Ma Aristotele ignorò queste osservazioni e non considerò l'arte come prima causa ma la natura, che per lui è necessaria e non libera, e pose la discordia e la superfluità tra le cose celesti, e per questo ha sbagliato. Per quel che ci riguarda noi poniamo il moto naturale come derivante da una forza innata e diamo la *vertigine* agli astri ("*naturalem motum ab innata vi, et vertiginem astris damus*") (*ivi*, p. 194). Attribuiamo invece agli Angeli la regolazione, l'assistenza, affinché con l'arte avvengano i movimenti dell'ordine fatale, e l'esecuzione senza fatica. Per quanto riguarda la funzione degli Angeli va ricordato che essi non possono agire da soli ma regolando il caldo e il freddo. Si veda ciò che in questo senso Campanella obietta ad Origene: "*Ad Origenem autem responsum, quod quamvis coeli sint animati anima intellectuali, non propterea ab anima moventur, sed regulantur in motu. Moventur vero a calore innato: quemadmodum animalia rationalia spiritu calido moventur naturaliter et semper, ut patet in thoracis et arteriarum motu. Ab anima vero modificantur ad motus arbitrarios. Neque Deo convenit dedisse illis movendum corpus ad motum ineptum. Quod autem animati sint non diffiteor propter auctoritatem Ecclesiae, quae non loquitur metaphorice et per Prosopopeam, sicuti quando montes et fluvios ad laudes Dei invitat, sed proprie, quoniam coelos cum Cherubinis et hominibus celebrare Deum asserit et David ait, qui fecit coelos in intellectu, id est cum intellectu, ut mos loquendi est scripturarum*" (*Disputationes*, cit., p. 124). Ed infatti né il *su* né il *giú* sono dati *in toto*, ma relativamente ai particolari sistemi. Invece la propria regione è originale e naturale ai singoli, mentre l'opera della natura è di una superiore arte. Dunque ciò che di artificioso vi è nei moti del cielo, attribuisco agli Angeli, non ciò che è naturale, come Aristotele. Cosí ritengo che tutto il mondo ed i sistemi "*uno pilo*" possano essere messi nel vuoto. Cosí ancora io dico che le fisse non sono soli per la loro eccessiva simiglianza, e vicinanza, a meno che non siano tutti soli come scene di un solo Dio comprese da un solo circolo universale. Che poi siano circoncomposti e sistemi. Ma non per questo i Mondi starebbero l'uno separato dall'altro, ma dati da piccole lune dubito, ed aspetto la rivelazione, ma sono piuttosto propenso alla affermazione positiva, stante l'ipotesi (*ivi*, p. 105). La *Quaestio* non è peraltro la sola che affronta il problema del *pitagorismo*. La XI che si pone il problema *De motibus coe-*

Campanella termina quindi la *Quaestio* di cui abbiamo sopra reso conto notando che dopo cinque anni dalla sua stesura aveva appreso a Roma che era stata condannata dai Padri come contraria alle scritture la opinione sul moto diario della terra esattamente otto giorni prima che la nostra disputa su questa materia pervenisse al Cardinale Gaetano. Dunque è accolta la nostra Fisiologia e non la copernicana e neppure quella nolana; ed io credo coi Padri come ho già scritto nel testo e non

lestibus affronta la teoria di *Timeo Locrense* del moto diario del centro del mondo; e quello di Filolao che attribuisce al Sole la posizione del centro del mondo. Anche in questo Campanella denuncia la sua incertezza: "*Nos autem tanto in negotio perplexi, hoc solum pro certo pronunciamus, quod sensibus omnibus palam est, licet in textu plus aliquid ausi fuerimus, quod scilicet Sol fons sit ignis, ut ex sensu, et Sacris litteris docuit quaestio praecedens contra Aristotelem; Tellus vero frigoris sedes; et quod semper moveatur saltem in se ipsum; etsi circa terram: Tellus vero quiescat, saltem per se* [...] *et quod Sol sit pater, et Tellus mater entium, quae apud nos fiunt. Mathematica in reliquis vehementer favet Pythagoricis, Physica sensata Telesio...*" (*ivi*, p. 107). Piú sotto è ammessa la ragionevolezza della soluzione di Timeo: "*Ad primam igitur Timaei ratiocinationem, concedimus posse, stante sphera stellata circumvolutaque terra, quiescere, quoniam navi vectus, non navim, sed litus moveri putat, in qua natus vermis, qui numquam in terram descenderit, putabit, quod apparet esse, verum. At non propterea sic sit in coelo et terra...*" (*ivi*, p. 108). Piú oltre Campanella dà ampia testimonianza di aver accolto il principio della relatività galileiana: "*quando* [...] *terra sic rotatur rapit etiam secum hanc aëris portionem proximam. Idcirco quae sursum iacimus revertuntur ad perpendiculum, quoniam duplicem motum habent alterum communem quo et ipsa rapiuntur ab aëre in ortum simul, alterum rectum sursum, deorsumque proprium: ergo patet qualiter ad idem revertitur punctum, unde proicitur. Ego id intra magna opertas currentes naves expertus sum proiciendo ab imo ad tectum lapidem, qui recta deorsum decidebat, non autem ad situm posteriorem puppium versus*" (*ivi*, p. 117). Temi analoghi nel paragrafo seguente intitolato *Quo gravitas et levitas non sunt naturae rerum particularium sed cuiusque rei propensiones et appetentiae impetus, contra Aristotelem* che ribatte l'ipotesi iniziale per cui la *gravitas* è *appetitus ad locum suum*. Vedi anche la citazione del Nolano (*ivi*, p. 119). Nella *Quaestio XII* Campanella ritorna a difendere la strutturazione tradizionale ma arrivato alle stelle fisse, cosí continua "*deinde ignoramus quid sit: sed tamen multa entia esse ex sacris doctoribus olfacimus et ex Apogaeorum sympathia cum eis: omnes tamen stellas circa solem a quo accipient virtutem cieri: solem vero cum omnibus circa terram quam impugnat; qua ex pugna Deus secundorum entium productionem ordinavit; donec comburatur terra, et novus rerum ordo succedat, ut Sanctus Petrus docuit. Hanc ordinem licet ancipitem* (*quoniam ait Iob*, quo novit ordinem coeli et ponet rationem eius in terra?) *rationabiliorem putamus*" (*ivi*, p. 126). Il passo è interessante per il rimando a ciò *che è sopra* la sfera delle stelle fisse e per la funzione che questo *sopra* esercita e che è tale da interferire nella stessa struttura astronomica. La discussione con Galileo riappare nella questione sul flusso e riflusso del mare. Campanella mostra il contrasto tra la spiegazione galileiana del flusso e riflusso e la sua teoria della impossibilità di percepire il moto all'interno del sistema che si muove di moto uniforme. I corpi infatti aderiscono alla terra "*et motu feruntur naturali omnis incommodi atque excussionis experte. Patet enim quoniam homines ambulantes in navi ex nimia velocitate inclinantur, et vacillant, et quae sunt in ea non bene adhaerescentia, quod in telluris motu non accidit vel minima vacillatio. Et haec respondet Copernicus argumento Ptolomaei de excussione rerum terrae haerentium et nubium quae responsio nulla esset, si exemplum Galilaei valeret...*" (*ivi*, p. 194). La opinione di Campanella è che le acque hanno "*a Luna incrementum et decrementum*" (*ibidem*) e che "*a sole* [...] *mare habet motum sexhorarium elevationis et*

cambio la mia conclusione.[267] Se si deve dare credito alle date, Campanella avrebbe modificato la sua opinione pitagorica (in seguito allo apprendimento delle notizie della condanna) non prima del suo trasferimento a Roma nel 1626. Mentre la *Quaestio* sarebbe stata composta nel '21. Ora non sembra assolutamente possibile che le informazioni non fossero pervenute al Campanella nella sua prigione. Ci troviamo quindi di fronte ad un ripiegamento motivato da ragioni pratiche. Credo che sia un grosso errore di prospettiva storica quello di attribuire a questa incertezza un significato metodologico. Il nostro autore è alla ricerca dello schema cosmico che piú corrisponde ai dati della esperienza ed ha in questi anni operato la sua scelta. Il Blanchet invece mostra nel pensiero del Campanella un contrasto tra la metafisica platonica che involge anche la sfera matematica ed una dottrina pragmatistica della natura.[268] Riproducendo le note tesi del Duhem sulle due correnti astronomiche indipendenti, di cui una attribuisce realtà fisica alle sfere e movimenti immaginati per spiegare le apparenze sensibili; e l'altra che lascia al fisico la cura di costruire teorie conformi alla natura delle cose, e che rifiuta di riconoscere alle costruzioni matematiche dell'astronomo il carattere della verità, il Blanchet fa del Campanella un partigiano della seconda tesi: "Pour lui," egli dice, "...les constructions du mathématicien et de l'astronome n'atteignent q'une vérité purement idéal et relative à leur utilité dans la pratique scientifique..."[269]

Un'attenta considerazione dei testi permette di mostrare la estraneità

depressionis..." (*ivi*, p. 196), mentre Galilei ha torto a negare la qualità attiva e le cause ed i principî e le primalità, a cui non ricorre seguendo Democrito e Leucippo (*ivi*, p. 198). Per quanto riguarda le comete, Campanella si mantiene seguace della tesi telesiana, e ritiene che si tratti di "*vapor repletus lumine*" piuttosto che come per Galilei di una "*via lucis ex amplo vapore recta relucens*" (*ivi*, p. 233).

[267] *Ivi*, p. 106.

[268] "*La philosophie de Campanella aboutit ici d'une doctrine pragmatìste de l'hypothèse, qui vient se juxtaposer à sa doctrine ontologique du monde mathématique. Dans son système, auquel manque un principe équivalent au principe de moindre action, ou à cette finalité intellectuelle impliquée dans l'idée leibnitzienne des 'compossibles' l'accord de l'experience et de la raison, de la phisique et des mathématiques ne peut se réaliser, sur le seul terrain de l'intellectualisme*" (L. Blanchet, *Campanella*, Paris, 1920, p. 240). Solo nel 1611 comincia una riflessione piú attenta sulle scoperte di Galilei e da questo momento Campanella viene sforzandosi "*d'introduire dans la physique de Télésio des modifications* [...] *dont le but est de concilier cette physique avec l'affirmation du mouvement de la terre et de l'immobilité du soleil...*" (*ivi*, p. 246). Si tratta di una graduale conversione al copernicanesimo, in forza della quale non è piú il rapporto caldo-freddo quello di conservazione: "*La terre pourrait être considérée comme froide dans ses parties, mais dans sa totalité, recevant du soleil les forces vitales, et mûe à la fois par un désir interne et par l'action externe de la lumière solaire, dirigée en outre par le ministère d'un ange, elle opérerait comme les autres planètes sa revolution autour du soleil...*" (*ivi*, p. 248).

[269] *Ivi*, p. 244.

della teoria pragmatistica a tutto quanto lo sviluppo delle meditazioni campanelliane sul problema. Del resto l'ostentata conversione tolemaica del '26 dura ben poco. In un capitolo della *Metaphysica* intitolato *Declaratio systematis universalis juxta hypotheses ancipites* Campanella svolge la dimostrazione che "il circolo stellato che contiene il teatro del nostro sole e dei Pianeti, che sono quasi lune rispetto a lui, è chiamato *firmamento* dai Padri che vogliono che esso sia stabile secondo il dogma mosaico. Pitagora ha ricevuto da Mosè il segreto della sua filosofia. Da Pitagora i filosofi italiani accolsero la ipotesi che la sfera stellata sia firmamento ed in favore della sua fissità e stabilità tutti i Padri polemizzarono coi Gentili, specialmente Crisostomo, Giustino, Metodio, Agostino ed il Maestro delle Sentenze..."[270] Descrivendo figurativamente il sistema copernicano Campanella prosegue: "Dopo Marte è posta la sfera della terra, colla sua ombra, pur essa concentrica alle altre sfere, designata da punti e non delineata, e colla particella condizionale *Si*, che significa che se la terra si muove circa il Sole centro immobile, descrive questo circolo. Ed infatti nell'Indice Sacro il sistema copernicano, per cui la terra si muove intorno al Sole immobile cogli altri pianeti, è concesso *conditionaliter*, quasi non perché sia vero, ma perché se fosse vero, dalla ipotesi seguirebbero taluni fenomeni, ed il computo e la ragione del calendario ed il miglioramento dell'anno civile attraverso l'anno astronomico [...] Ma poiché questa opinione non è accolta *cathegorice* e contraddice al presupposto che immobilizza la terra, per questo ho segnato solo con punti il suo circolo. Si ignora ove sia il centro di tutti i sistemi, come ammonisce anche Crisostomo nella epistola ai romani ma 'innumera amphitheatra, et centra suarum ostensionum fecisse videtur immensus Deus.'"[271] Pur volendo restare alla lettera di questo capitoletto, essa ci mostra Campanella in una condizione di incertezza. Ma questo capitoletto non è nel Ms. della *Metaphysica* di S. Sabina, la cui elaborazione fu proseguita da Campanella fino al *1623*. È quindi certamente posteriore a quella data e con tutta probabilità posteriore al '26. Si può quindi escludere una riconversione tolemaica. Sono le circostanze che costringono Campanella ad attribuire un significato dubitativo al suo pitagorismo, ma questo è ormai un dato acquisito nella sua mente.

Campanella dunque era convinto della verità del pitagorismo anche se impedito ad esporlo nella sua integrità e filosoficamente impegnato

[270] *Metaphysica*, parte III, pp. 71-2.
[271] *Ivi*, p. 72.

a dare una interpretazione di esso. Il primo problema interpretativo che sorge, data questa conclusione, è il seguente: se nella prima esposizione del suo pensiero il *pitagorismo* si integra in una metafisica paganeggiante legata alla separazione dei mondi molteplici, come mai tale integrazione metafisica non è ripetuta, e Campanella si orienta a togliere il centro dell'odio, e a privilegiare il centro dell'amore? O detto altrimenti, come mai egli prosegue nella strada dell'origenismo, accogliendolo ora nella sua integrità e completezza?

La risposta alla questione passa attraverso la nuova elaborazione del concetto di Dio come luogo dei possibili. La molteplicità dei mondi non significa piú quindi un pregiudiziale distacco dei singoli mondi dal fecondo centro originario. Se è esatta la soluzione che abbiamo dato della *impotentia di Dio*, se ne deve ricavare che in larga parte la strutturazione stessa dei mondi dipende dai mondi stessi, anche se il centro fecondo (come punto di incontro delle possibilità) non è nella nuova soluzione abolito.

Rispetto alla posizione unitaria, la mobilità magica del mondo tende ad accentuarsi in un senso che per questo aspetto riconverge verso la prima fase del pensiero campanelliano. Per chiarire la questione, può porsi il problema (strettamente connesso al precedente) della localizzazione del centro dell'amore al momento in cui le scoperte galileiane impediscono la identificazione angelica degli astri. Un tentativo di risposta è nel sesto libro della *Theologia*,[272] ove si pone il problema della origine del mondo terrestre, e degli altri sistemi. La risposta è che tu "dovrai assegnare alla terra un motore razionale, e come la terra, tutti gli altri sistemi si muoveranno per opera di enti razionali [...] Ciò che gli astronomi adducono assegnando cerchi eccentrici, epicicli, deferenti, non corrisponde alla natura, ma al calcolo astronomico, come abbiamo sostenuto nella metafisica. Perciò seppure i corpi sono mossi dalle proprie interne attive virtú, non lo sono tuttavia artificialmente se tu non aggiungi le virtú razionali. Queste sono forze innate, sicché il moto è naturale ed obbediente a motori razionali..."[273] Il ritorno pitagorico implica quindi il ricorso all'azione angelico-razionale e quindi a quella che a Campanella già appariva come la integrale soluzione origeniana.

Una precisazione maggiore del problema (soprattutto per la funzione che viene attribuita alle primalità) è in quella *Appendix* della

[272] *Theologicorum liber sextus in quo de conservatione et gubernatione rerum*, Ms. di S. Sabina.

[273] Libro sesto, c. 3, art. 1.

terza parte della *Metaphysica* ove Campanella a seguito delle osservazioni mosse da Galilei, riconosce di dover ammettere piú terre tra i pianeti. Da ciò segue un altro modo di costruzione delle cose, ed altre cause del moto e della quiete dei sistemi. La terra benché sia fredda secondo le parti, tuttavia poiché riceve le forze vitali del sole [...][274] gira come le altre stelle intorno al sole, cosí trasportata dall'appetito suo interno." Perciò nessuna causa fisica è principio di operazione se non in quanto costituita da cause metafisiche e primordiali, cessando le quali, cessa anche quella fisica.[275] Filosofa assai debolmente, chi non attinge le cause metafisiche.[276] Chi infatti potrebbe credere che l'oro si rende denso per il calore che tutto disgrega o per il freddo, quando esso stesso consta di un proprio nativo calore? *Dunque* l'oro non è materia riscaldata; ma riscaldata *cosí* e perciò ideata, e lo stesso dicasi degli altri enti. L'oro sciolto e potabile, benché perda la durezza dell'oro, ed il suo grado di calore, passando ad un grado maggiore, non perde tuttavia l'essenza dell'oro, ma solo la forma. La forma è una certa *armonia* del calore conformato in un certo modo con una certa materia; l'essenza invece è il grado dell'Entità derivante da una determinata modificazione della potenza, della sapienza e dell'amore e la sua forza rimane anche quando sia andata perduta la forma, per cui nella pelle di pecora rimane il timore proprio della specie ovina, e perciò al battito di un tamburo di pelle di lupo, quello fatto di pecora si rompe. Già vedo dunque che bisogna piú profondamente filosofare sulla natura delle cose."[277]

La filosofia piú profonda significa una accentuazione delle cause metafisiche su quelle fisiche. L'influenza metafisica si fa piú forte, ammesse le conclusioni pitagoriche; in sostanza si tratta di moltiplicare le strutture cosmiche in modo tale che Dio sia identificato con un *seminario ideale* attraverso il quale gli angeli-idee dispongono le diverse formazioni mondane.

Questa nuova impostazione per cui gli angeli attuano la comunicazione tra fisica e matematica (sia identificandosi col ritorno astrologico sia modellandosi di nuovo sul paracelsismo magico) è svolto nella terza parte della *Metaphysica.* L'ingresso del metafisico nel fisico si può ripor-

[274] A questo punto è inserito un inciso cosí concepito: "se fossimo convinti, di ciò a cui non credo," il cui carattere prudenziale mi sembra fuori discussione.

[275] "*nulla causa Physica est alicuius operationis principium nisi quatenus ex Metaphysicis seu Primordialibus constituitur*" (*ivi*, parte III, p. 70).

[276] "*Igitur imbecilliter philosophatur, qui Metaphysicas causas non attingit*" (*ibidem*).

[277] *Ibidem.*

tare al celebre detto scritturale che l'universo è regolato *numero, pondere, mensura*, ove "i numeri sono gli Angeli, che scorrendo per lo spazio amministrano tutta la natura secondo il cenno di Dio sotto la guida dell'anima del Mondo. Le *idee* vi si raccolgono in quello stesso modo, che l'arte dello scrivere dà origine a queste pagine. Per cui se non ci fossero le idee, niente avverrebbe nel mondo di armonico, di ordinato, e formato, ma tutte le cose sarebbero agitate a caso, o starebbero in quiete [...] Aristotele toglie la base delle cose, e lascia soltanto i medii, e forma il mondo a caso o insufficientemente. Abbiamo invece già detto che Salomone conferma Platone in ciò che produce tutte le cose *numero pondere et mensura*, cioè gli Angeli numericamente, i corpi sensibili ponderatamente, lo spazio matematico misuratamente."[278]

Attraverso l'incontro delle *idee* e degli *angeli*, Campanella viene dunque chiarendo le modalità della fecondazione mondana. Deve per altro essere costantemente tenuto presente che appunto in forza dell'incontro delle modalità originarie dell'energia divina (idee) con la forza regolativa degli angeli, il campo della contingenza mondana tende ad allargarsi. Non sono insomma le idee ad essere *numeri* (cioè a porsi come strutture fisse); esse lo divengono attraverso l'intervento angelico. In se stesse neppure le specie sarebbero numeri, non avrebbero cioè una loro assoluta fissità, ma "possono variare e mescolarsi secondo il piú e il meno e il meglio e il peggio. Perciò riservando un giudizio migliore e rimettendomi alla Santa Chiesa, quando decidesse su questo punto, io ritengo che Dio possa fare queste ed altre specie migliori anche nella sostanza."[279]

Piú oltre Campanella discute il potere di Dio circa la composizione delle specie; Dio può comporle "in guisa tale che producano un ente per composizione uno, come da diverse materie e dall'anima e dal corpo organico e dallo spirito egli produce *un uno* composto, ché l'uomo non è *un uno* semplice. Questo si vede nel mulo, che è insieme cavallo e asino, e nel melo-pero. E i poeti favoleggiano della figlia di Inaco che era insieme vacca ed uomo. E Daniele narra la verità storica di Nabucodonosor converso in bruto senza tuttavia perdere l'umanità. Come Cristo è simultaneamente uomo e Dio, molto piú può aversi un uomo e bue, dato che queste due nature sono piú affini tra di loro che non quelle. E Origene ritiene che molti Angeli incarnati diventarono uomini. Non implica infatti contraddizione che il medesimo composto

[278] *Ivi*, parte III, p. 124.
[279] T. Campanella, *Dio e la predestinazione*, cit., t. I, p. 279.

sia uno in due nature [...] Vediamo inoltre che esistono uomini marini che non differiscono nella figura dagli uomini terrestri, e una volta un uomo pesce catturato si conservò in vita per alcuni giorni. Se a tale soggetto Dio infondesse l'anima razionale come a noi e ne facesse una unità sostanziale senza dubbio l'uomo-pesce costituirebbe un animale uno."[280]

Seguitano in queste notazioni a rivivere i concetti empedoclei del mondo fatto per prova ora di nuovo al centro della riflessione campanelliana. Si sente anche una ripresa di interesse per Paracelso. Anche recentemente, aggiunge Campanella, "nella Lusitania una donna relegata in un'isola partorí tre bambini da una scimmia e in Germania un uomo ebbe da una vacca un figlio il quale cresciuto si fece religioso. Dio infatti e gli angeli ideatori possono fabbricare l'uomo in qualunque grembo, sebbene la fabbricazione avvenga piú agevolmente in un grembo omogeneo. Tuttavia Paracelso sostiene che esistono uomini sotterranei, chiamati folletti, che si trovano nelle miniere, e altri marini, che si chiamano tritoni, e sirene e altri aerei ecc. Questi uomini egli stima che siano capaci di beatitudine e che anelino ad essa, e che Cristo sia morto anche per loro [...] Ma chi potrebbe affermarlo senza una sicura testimonianza?"[281]

Non è privo d'interesse seguire su questo punto la discussione con Patrizi,[282] da Campanella chiamato *amicus noster*. Campanella avvicina la sua posizione a quella di Avicenna, in quanto entrambi riferiscono tutto il creato direttamente al Dio-uno; dall'*uno* Patrizi fa derivare la *unitas primaria*, da questa le diverse unità; e poi le essenze, le vite, le menti, gli animi, le nature, le qualità, le forme, i corpi; sicché i princìpi

[280] *Ivi*, p. 287.

[281] T. Campanella, *De Homine*, cit., vol. II, p. 143.

[282] Patrizi, sarà bene ricordarlo, fu uno dei maestri del Campanella. Nel *Syntagma* là dove si tratta dell'*ordo philosophorum legendorum* Campanella pone in primo luogo Aristotele coi greci e gli arabi, e quindi "Telesio e Patrizi antagonisti di lui" (T. Campanella, *Syntagma*, ed. cit., p. 192). Patrizi offriva a Campanella l'esempio di una costruzione metafisica che raccoglieva in senso unitario la costruzione cosmica e che nascondeva sotto l'impalcatura platonica una serie di credenze innovatrici e spregiudicate. È interessante ricordare a questo proposito il giudizio che ne dava il Bruno. Riferisce agli inquisitori il Mocenigo riguardo al Re di Navarra: "Ho inteso a dire che lo teneva per huomo che non credesse niente et io al principio ch'ei venne a Venetia cominciai a scoprire ch'era eretico, e quando il Patritio andò a Roma da nostro Signore disse Giordano questo Papa è un galant'huomo perché favorisce i filosofi e posso ancora io sperare d'essere favorito, e so che il Patritio è filosofo, e che non crede niente, et io risposi che il Patritio era buono Catholico..." (Angelo Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Città del Vaticano, MDCCCCLII; vedi inoltre G. Bruno, *Opere*, ed. Gentile, I, 202).

creati da Dio (spatium, lumen, calor, fluor) debbano contenere il tutto.[283] Contro questa teoria di Patrizi, Campanella rivendica una *fecunditas* degli angeli non creativa ma moltiplicativa. Questa notazione critica ha notevole importanza perché permette di evitare l'intervento diretto di Dio; ed è una traduzione teologica della teoria della *fecunditas* delle forze agenti. A Patrizi che fa dello spazio la base infinita di tutto, Campanella oppone infatti la propria soluzione per cui nella materia si innesta il calore "la cui apparenza è la luce"; ed il freddo "la cui apparenza sono le tenebre"; alla ipotesi patriziana dello spazio infinito Campanella si oppone assai debolmente e con espressioni di questo tipo: "non osiamo dire infinito lo spazio"[284] e piú sotto "non oso col Patrizi di rendere infinito lo spazio come tutti gli antichi filosofi eccetto Aristotele."[285] Il vero punto di distacco che Campanella tende a sottolineare tra il suo pensiero e quello del Patrizi, si riferisce però alla completa esclusione della *opposizione* e della relazione reciproca sostenute dal Patrizi. In un capitolo della *Metaphysica* che è dedicato al *Paracelsistae* Campanella fa infatti questo appunto: "Patrizi [...] ha posto il *fluor* come materia elementare delle cose e prima di questo la materia (hyla); ma ciò non è giusto, se infatti l'elemento è uno deve avere un'unica forma perenne. Cosí tutti coloro che hanno supposto l'uno non hanno riconosciuto una materia precedente ad esso né l'hanno dotato di princopî attivi contrarii, e per questo sono accusati di insufficienze giacché il medesimo corpo non si trasformerà mai nelle sue parti seconde."[286] Non basta dunque la *sostanza*: occorre lo scontro delle forze e la relazione reciproca senza cui la sostanza resta bloccata nella sua unità.

Patrizi è ancora citato nella *Metaphysica* in relazione alla teoria delle idee. Campanella difende la generazione spontanea; non è vero, egli dice, che il simile debba sempre nascere dal simile. L'esperienza insegna invece che molti animali nascono "spesso dalla terra umida spontaneamente e non dagli animali, e molte piante e pietre e tutti i metalli, che sperimentiamo di continuo, nascono da ciò che non è pianta e da ciò che non è seme e da ciò che non è pietra, e da ciò che non è me-

[283] T. CAMPANELLA, *Theologicorum liber III*, Ms. S. Sabina: "*haec omnia sunt in spatio, haec omnia in lumine, haec omnia in calore, haec omnia sunt in fluore.*"

[284] *Ivi*, c. III, art. III.

[285] *Ibidem*. È da sottolineare per intendere il senso del passo che Campanella fa tutti i *veteres* sostenitori della infinitezza, contrapponendo ad essi come sostenitore della finitezza il solo Aristotele. Sembra che se ne possa chiaramente dedurre la parte cui va la effettiva adesione del Campanella; non ostante la formula prudenziale del *non audeo.*

[286] *Ivi*, parte I, p. 94.

tallo, ed il primo uomo ed il primo elefante, non hanno potuto nascere spontaneamente, come abbiamo sostenuto contro Avicenna, Epicuro e Diodoro, ma per opera del Dio artefice."[287] Che cosa dà alla materia capace di assumere tante forme il suo ordine interno? La risposta è che "l'idea dà la somiglianza."[288] Le idee poi "preesistono nella causa prima."[289] È stolto infatti credere che l'uomo generi principalmente da sé quando ignora quante siano le parti occorrenti, quante le ossa, i nervi, gli umori, da quali vincoli siano collegate tutte queste parti, e a quali usi indirizzate. Perciò "l'uomo concorre come strumento, nei rispetti di Dio, alla fabbrica dell'uomo, pur non intendendo la fabbrica,"[290] come riconosce Galeno, "sebbene ateo, quando ammette la causa prima formativa delle cose, ed Avicenna la Colcodea ed Alessandro l'intelletto."[291] Questo disegno ideale è riconosciuto anche dai platonici e da Agostino e "ultimamente Francesco Patrizi, fa derivare nel mondo non solo le idee, ma anche le virtú seminali, e da esse sia ciò che nasce spontaneamente, sia ciò che ha bisogno di certe formazioni."[292] Secondo Campanella invece il cielo possiede non idee prime, ma quasi sigilli delle prime; si stabilisce perciò una specie di simpatia delle cose inferiori cogli "Asterismi celesti." Ma ciò può servire solo per le cose imperfette. Infatti le cose che sono perfette "hanno anche bisogno di cause prime, di semi e di disposizioni."[293]

La discussione con Patrizi ritorna nel sesto libro della *Theologia* che si occupa della conservazione e del governo delle cose.[294] Dio tempera col collegamento fatale le operazioni in utilità degli altri enti.[295] Il significato di questa espressione è chiarito nel senso che la "natura sagace usa anche i mali, e gli escrementi, per il bene delle cose naturali."[296] Lo stesso diavolo e le illusioni di una fantasia malata[297] rientrano in

[287] *Ivi*, parte I, p. 101.
[288] *Ibidem*.
[289] *Ivi*, parte I, p. 102.
[290] *Ibidem*.
[291] *Ibidem*.
[292] *Ibidem*.
[293] *Ibidem*.
[294] *Theologicorum liber sextus in quo de conservatione et gubernatione rerum*. Ms. di S. Sabina.
[295] Il richiamo all'azione angelica comprende immediatamente quello paganeggiante: "*Testatur et Homerus in bello troiano alios Deos Graecis alios Troianis auxiliatores esse: quod verissima ex historia descriptum est; ut nam patet in libris Sacris, pugnavit Angelus pro Iosue* [...] *Possibile est diabolis restitisse si potuissent. Studia quoque diabolorum contraria interdum in Necromantorum contentionibus vidimus...*" (c. 3, art. 3).
[296] *Ivi*, c. 3, art. 4.
[297] *Ibidem*.

un ordine, che è imposto da una *vis activa* ideante. Quest'ultima da un punto di vista elementare può chiarirsi come forza seminale (nel modo che ragionevolmente vuole Tommaso) solo in Dio e negli angeli. Ed Agostino accetta entrambi i modi. Ma poiché Patrizi attribuisce cause seminarie a tutte le cose, è in errore. Infatti o codeste cause sono immortali o corruttibili. Se immortali, allora da qualunque animale o pianta morti potrebbero nascerne altri. Se mortali ci si deve stupire del fatto che due elementi che si combattono tra loro non uccidano gli altri semi. Inoltre vediamo che un albero nato da un seme produce innumerevoli frutti. Dunque non sono semi nati; ma nascono di nuovo attraverso le varie trasformazioni. Manifestamente infatti la pianta in se stessa trasmuta i succhi terrestri e col suo calore e con quello solare totalmente modificato per concorso fatale li trasforma in semi; coll'assistenza degli angeli ideanti appaiono pure semi di forme piú opportunamente attribuibili a cause formatrici. Non vi è infatti nel ferro il seme della lancia ma nel fabbro. Il fuoco genera se stesso, ed il calore genera calore, non da un seme ma moltiplicando se stesso [...][298] I corpi celesti "sono le cause fisiche principali di ciò che accade presso di noi"[299]; ma le forme sostanziali non derivano "dal caldo, dal freddo e dal moto [...] ma da cause piú divine che hanno capacità ideativa."[300]

Nella discussione con Patrizi Campanella ha insistito sullo scontro delle forze, ma nel complesso egli ha riaperto il campo ad un nuovo magismo assai vicino a quello patriziano. Al di là dell'influenza astrale anche Campanella ha rivolto infatti la sua attenzione alle capacità ideanti. Un modo assai preciso e filologicamente fondato di seguire il filo del discorso dell'ultimo Campanella su questa *capacità ideante* sta nel confronto delle aggiunte della sua ultima revisione della *Metaphysica* (prima della stampa) in confronto col testo di S. Sabina. Lo studioso si trova a constatare che pressoché tutte le aggiunte riguardano il problema della *vis ideativa* nel suo rapporto colla *mens umana.*

Tutto orientato nel senso di un contatto colla sfera metafisica per esempio è il c. V, art. II del libro.[301] Il problema fondamentale è il "divi-

[298] *Ivi*, c. 4, art. 1.
[299] *Ibidem.*
[300] *Ibidem.* Il sole "muove in giro i pianeti col suo calore e colla sua luce; ed essi girano intorno al sole, per ricevere da lui il calore vitale e la luce; e questa da ogni stella si riflette in ogni stella; e tra loro si accende e nasce la trasmutazione sempre varia in tutte le cose per i loro sempre vari moti ed aspetti..." (*ibidem*). Dalla determinazione stellare sono escluse solo le menti "*dicimus autem sidera in mentes humanas nihil agere directe et per se*" (*ibidem*) ma gli astri influenzano tuttavia l'uomo "*quatenus animal*" (*ibidem*).
[301] Aggiunto è anche il c. III, art. 3, parte I, p. 32 che esamina lo stesso problema.

norum contactus," che può avvenire, non essendoci sensori, "o da falsa immaginazione, come dicono gli epicurei, o da una unione coi superi, come dice Bernardo. Entrambe le esperienze non hanno bisogno di sensorio per poter entrare nell'anima cosciente poiché ad esse ogni cosa è penetrabile; il mondo mentale infatti è interiore ed anteriore a quello corporale ed al matematico."[302] Alla questione assai affine sul luogo ove è conservata la materia degli animi, se negli elementi, o nell'anima del mondo, o nella sostanza di Dio come asseriscono gli stoici ed i Manichei, Campanella risponde che essa non deriva dagli elementi né da qualche sostanza corporea "ma da Dio non incorporato come ritengono i Manichei, e non-corporeo come insegnano gli stoici e Tertulliano, e per ineffabile emanazione."[303] Nel libro II è inserito un capitoletto (già da noi citato) che funge da riassunto della parte II della *Metaphysica*,[304] ma il centro della trattazione è la posizione dell'uomo di fronte al mondo metafisico. Se l'uomo fosse fuori dello spazio e fuori del Mondo, dice Campanella in un passo da noi già citato, egli "non avrebbe che desiderare né che odiare, né che sentire, perciò non sarebbe né pesante né leggiero, che sono propensioni della parte volitiva ai corpi [...] Ma essendo stato posto entro il Cielo e la Terra enti contrari e da loro costituito, la parte celeste che è spirito col suo innato amore aspira al cielo, la terrestre alla terra."[305] Piú oltre[306] si passa a discutere dell'*Ens rationis* e se esso debba ritenersi artificiale o naturale. Tutte le scienze strumentali, dice Campanella, "riguardano l'Ente razionale intrinsecamente od estrinsecamente, le principali l'Ente reale comune; le particolari l'Ente parziale e gli oggetti principali parziali."[307] Lo stesso tema in un altro capitoletto[308] intitolato *Ragioni urgenti derivanti dalla prassi fisica, per cui l'essenza e l'esistenza sono una medesima cosa.* La trattazione sottolinea che "tutto ciò che riguarda l'essenza, sembra riguardare anche di piú e prima l'esistenza."[309] Affrontando il chiarimento sulla teoria della mente-anima, vi si dice che "l'anima è mente, e non è mera anima

[302] *Metaphysica*, P. P., p. 45.
[303] *Ivi*, P. P., p. 47.
[304] Libro II, c. V, art. XIII, parte II, pp. 173-75. Il titolo è *Praelibatio complenda in II Parte qua ratione omnia possint, sapiant, et ament magis Deum, quam se ipsa, ut intraneum obiectum et causale et quantum participant de Esse, Veritate, et Bonitate, innotescit quo pacto possumus, scimus et amamus alia occasionalia obiecta* (parte II, p. 173).
[305] *Ivi*, parte II, p. 174.
[306] Libro V, c. I, art. IV.
[307] *Ivi*, parte I, pp. 344-45.
[308] Indicato come *Appendix all'art. III*, lib. VI, c. I. (parte II, p. 6).
[309] *Ibidem*.

se non per il corpo che anima..."[310] Quindi Campanella mostra la conformità degli organi umani rispetto alla realtà obiettiva. Se non gli fossero necessarie "l'uomo non avrebbe le mani, come non le ha il verme."[311] Ma non solo gli organi, ma anche le facoltà dell'anima e del corpo "riguardano l'esistenza"[312]; di qui la conclusione che "essendo stata spogliata la mente di tutte le facoltà ed organi ed oggetti accidentali essa sarà Mente divina per il solo Dio, e per sé in funzione di Dio..."[313] La dimostrazione è ripresa in una *Risposta agli argomenti dell'Appendice*[314] in cui al concetto di Dio si sostiene che "Dio infinito non è delimitato dalle cose,"[315] e nel sesto libro[316] si ribadisce che "la scienza con cui conosciamo Dio è primordiale ed occulta anche a noi, come pure l'amore naturale, con cui tutte le cose amano Dio piú di se stesse, sia perché siamo alienati dalla conoscenza di noi e di Dio, per i colpi degli oggetti che ci assimilano a loro [...] sia perché l'oggetto divino è sproporzionato per noi..."[317] Per noi "la sapienza innata e derivata da Dio è la primalità, ed è perciò piú nobile, piú vera, piú certa."[318]

Subito dopo risulta aggiunto un capitoletto che riassume la problematica della *necessitas* e della *inevitabilitas*.[319] Tale problematica è già stata da noi esposta. Ma assume rilievo che essa sia inquadrata in questa visione del divino che si offre alla nostra mente. Il fondamento di tutte le controversie, ricorda Campanella, è "l'origine del male, e della contingenza, infatti gli epicurei per non attribuire il male a Dio negano Dio. I Manichei e Simone Mago ed i Tartari pongono due Dei, uno del bene, l'altro del male. I Gentili una moltitudine di Dei. Alcuni negano la provvidenza per poter asserire che i mali avvengono a caso, come i Peripatetici, per cui l'Afrodiseo accusa coloro che credono che

[310] *Ibidem.*
[311] *Ibidem.*
[312] *Ibidem.*
[313] *Ibidem.*
[314] *Ivi,* libro VI, c. III, parte II, p. 11.
[315] *Ibidem.*
[316] Libro VI, c. IX (parte II, p. 73). *De gradibus Primalitatum extra Deum. Et quomodo plus a Deo et Deo, quam sibi sunt. Et quomodo extra se sunt alienatione occasionali ed de innatis et illatis primordialitatibus et comparative et absolute.*
[317] *Ivi,* parte II, p. 73.
[318] *Ibidem.*
[319] *Ivi,* parte II, libro IX, c. II, art. VII, intitolato *Utrum res eveniant omnes necessario, vel omnes contingenter, vel mistim, vel evitabiliter, vel inevitabiliter. Item de mali origine sententiae multae et variae torquentes ubique terrarum genus humanum* (p. 184). È da indicare però come aggiunta anche il breve art. IV del c. II dello stesso libro, che affronta il medesimo argomento *De triplici Necessitate.*

tutto il futuro sia saputo da Dio, ed avvenga (ciò che è anche peggio) come la strage di Laio ad opera del figlio, e la mistione dei figli di Tieste. Altri credono che le Anime abbiano peccato prima del mondo, e che per colpa loro sia stato fatto il mondo, ed i mali, come Platone, Pitagora ed Origene. Altri attribuiscono il male ed il bene al medesimo Iddio, come Maometto, Calvino, Lutero..."[320] La adesione del Campanella sembra andare ora alle soluzioni stoicizzanti.[321] Si definisce il necessario come "ciò che è, e mentre è e perché non può non essere"; l'impossibile è "il niente e l'ente mentre non è, poiché non può essere cosí"; il possibile è "ciò che può essere e non essere prima di essere; la sua causa che si dice contingente può essere impedita prima che sia noto l'effetto; ma l'effetto quando è non può non essere, e perciò è necessario perché allora soltanto può essere, e non essere, come accadeva nelle cause indeterminate."[322] La conclusione è che "Dio collega al Fato ogni genere di cause."[323] Dio è predicato come colui che "ha nelle sue idee infinite determinabilità delle cause libere, tra le quali è quella alla quale [gli enti] si determineranno, e cosí dirige poi gli effetti attraverso la scienza dei condizionali."[324]

In questa forma si ripresenta la teoria della *impotentia* di Dio. L'influsso divino equivale alla assunzione di una possibilità offerta, del resto non perché l'uomo "particolarizza l'influsso di Dio può fare qualcosa senza Dio, in quanto egli è Ente, ma solo in quanto è non-Ente; peccare è infatti venir meno, e modificare e cambiare in meno, e tutto ciò ha l'essere piuttosto dal niente che dall'Ente. E non possiamo dire *Dio riscalda*, *Dio mangia*, perché ha dato una tale forza al calore, ed a noi il nostro essere in questa forma. Ogni atto di Dio è infatti senza la imperfezione e questa sopravviene nelle creature dalla partecipazione del niente..."[325] Cosí a proposito del peccato d'origine: "Dio aveva de-

[320] *Ivi*, parte II, p. 179.

[321] Si passa ora ad esaminare: parte II, libro IV, c. V, art. II, intitolato "*Positiones circa quidditates vocabulorum et axiomata pro solvendis quaestionibus propositis*" (pp. 190-91).

[322] *Ivi*, parte II, p. 191.

[323] *Ibidem*.

[324] *Ibidem*.

[325] *Ivi*, parte II, p. 202. È un brano anch'esso aggiunto come pure lo art. V, c. XIII, libro IX, parte II, intitolato: *Secunda Autoris de eiusdem consequentis consideratio circa modos propositionum*. Si modella sulle proposizioni modali la nuova metafisica. In sostanza il discorso è volto a ricuperare la contingenza stoica: "*mediat fortuitum et permissum, sicut contingens et possibile, inter necess. et impossib. et sicut isti modi potestativi, seu influxionum, seu obiectorum se habent ad esse et non esse, ita isti cognoscitivi ad verum et falsum...*" (*ivi*, parte II, p. 239).

cretato che se Adamo, a cui aveva dato una libertà non temeraria, non avesse peccato, le cose politiche e naturali sarebbero state ordinate in un modo; se avesse peccato in un altro modo; e cosí di tutte le altre cose; regge infatti le cose umane e quelle razionali attraverso la scienza dei condizionali."[326]

Dio viene ad essere in tal modo la sanzione, in ordine alle conseguenze, di scelte che egli tuttavia non ha fatto. È l'uomo che decide e che in certo modo provoca una serie di conseguenze necessarie anche nell'ordine della natura. Dio propriamente *non esiste*: è solo l'insieme di queste possibilità disposte in serie. In una discussione all'inizio del decimo libro, Campanella ripresenta il concetto di Dio come *possibilità* ("verbum potestatis")[327] e continua: "con timore, ed esultanza e riverenza somma, poniamo questo fondamento e bene di tutti gli enti, non come sostrato come accade per le basi materiali nelle colonne, né come ciò a cui tutte le membra si appoggiano cioè le ossa dell'animale [...] né come l'acqua del mare contiene i pesci circondandoli, e prestando loro forza vitale, ovvero trattenendo il calore del cuore affinché non esali, ma permetta alla vita di continuare internamente, né come l'aria, che circonda gli animali, e trattiene ed accresce il calore del cuore [...][328] né come la *astralitas* dei Paracelsisti che è forza intrinseca seminale, dalla cui escrescenza fioriscono i corpi individuali [...] né come spazio universale che circonda i corpi e li penetra dall'interno incorporeamente [...], ma in un modo piú alto e piú eminente ed ineffabile [...] Dio è l'alfa e l'omega come si dice nell'Apocalisse. Né è nel mezzo come ciò che connette soltanto il principio alla fine, ma nel principio, e nella fine, e nel mezzo [...] Ci mancano i vocaboli per spiegare l'esistenza del primo Ente, non esistendo esso veramente, né fuori di sé in altro, né dentro di sé in sé, ma la sua essenza essendo la sua esistenza, il suo inizio ed il suo poi [...]"[329]

[326] *Ivi*, parte II, p. 228. Anche in questo caso si tratta di un brano aggiunto. Piú oltre lo stesso concetto: "*etsi homo non peccasset, melius esset universum cum peccatum non sit causa sed occasio non data sed accepta ad bonum. Ergo videtur ab homine fatum rescindi, et mundus deteriorari, nec res accidere ut Deus praescibit, sed ut Fatum fert, cui Deus cedit, remediumque quaerit in sua incarnatione*" (*ivi*, p. 231). Lo stesso concetto in parte III, libro XV, c. I, art. II, in un testo in cui è scritto: "*praedestinatio voluntatis consequentis praescentiam eventorum disponit aliter de fine, quam prius: ut post culpam Adae praedestinatio aliter se habet ac prius: et hoc ex providentia secundaria etiam*" (*ivi*, parte III, p. 158).

[327] *Ivi*, parte II, p. 242.

[328] È da questo punto che il brano che citiamo dell'art. I del c. I del libro X della parte II, risulta aggiunto.

[329] *Ivi*, parte II, p. 242.

Il passo va collegato con un altro in cui richiamandosi a Parmenide Campanella afferma "errore sacrilego, come Parmenide diceva piamente e dottamente, parlare di esistenza di Dio."[330] L'intero problema nel divino (mediato dalla dialettica parmenidea) si dispone non come dimostrazione dell'esistenza di Dio ma della sua non-esistenza e quindi della sua riduzione a condizione di possibilità dell'esistente, tale che la mente (per la parte che la riguarda) è in grado di decidere sulle condizioni di possibilità che debbono venire ad esistenza. Una tale concezione si distingue dalla precedente riduzione angelica delle stelle, sia perché vale per tutti i mondi,[331] sia perché sono contenute in Dio possibilità non solo di eventi, ma di serie di eventi. Ciò che resta dominante è comunque questa riduzione del divino (e quindi della radice dell'essere) a pura essenzialità. È questo che spiega il potere della mente umana nel promovimento delle scelte. Ancora una volta quindi la nostra indagine dovrà spostarsi a verificare il *potere dell'uomo*, in relazione alla nuova sistemazione metafisica.

[330] Ancora al passaggio tra l'esistente è dedicato lo art. III, del c. V del libro XI, della parte III (pp. 25-6). Il mondo vi è rappresentato come una piccola goccia all'interno di un mare immenso (il mare dei possibili): "*ergo momentum est tempus ad aeternitatem, et gutta entitas Mundi ad immensum Mare primi entis. Igitur tempus non est ante neque post aeternitatem, sed quasi intra, et infra ambitum suppositum coexistens aeternitati ut dicit S. Thomas. Et qui est in aeternitate videt desuper Turri transeuntes, temporalia omnia simul, quamvis inter se distent sicut istae liburnae inter se, quae oculo meo simul sunt. Porre si tutum tempus est quasi momentum infra aeternitatem et aeternitas est collectior momento, et sine successione reali quaestio remanet insoluta, nisi detur aliqua duratio quae non sit tempus aeternitas...*" (*ivi*, p. 26).

[331] "Se le stelle sono sistemi, si deve riconoscere che avviene in essi ciò che avviene nella nostra terra, ed ancora molte cose di più nelle più grandi, e che hanno analogia colle nostre cose, poiché alcuni misurano i giorni, altri i mesi, ed altri ancora periodi annuali dalle nostre lune. Un giorno lunare contiene quattordici giorni nostri. In Giove poi essendo circondato da quattro lune, la vita è notevolmente diversa, e così pure i generi di enti. In tutti però vengono rappresentati i simulacri innumerevoli delle idee divine a lode del primo Dio. Ed ogni stella è quasi scena delle sue magnificenze" (*ivi*, parte III, lib. XI, c. IX, art. 1, p. 52). La parte tradotta è aggiunta nel testo a stampa. È da notare che nella *Appendix II* dello articolo II è difesa la tesi del carattere igneo del cielo, e si nota "*fixas non dicimus soles, quoniam calores puritatem solarem eis negant, sed systemata* (*nisi et huiusmodi composito Solis rationem non tollat*) *in quibus, quae Entia sint novit Deus*" (*ivi*, parte III, p. 54). Ebbene le parole tra parentesi sono aggiunte. Questo significa che la nuova formulazione del concetto del divino permette di rinunciare anche alla purezza del sole che sembrava (lo abbiamo visto) un ultimo punto fermo della igneità celeste.

Capitolo quarto

La religione magica

1. *L'antimachiavellismo della religione magica*

Su tutti i documenti della cosí detta conversione campanelliana resta l'ombra del dubbio. In uno di essi tuttavia gli studiosi hanno ritrovato sincerità umana, e convinzione personale. Si tratta di quella famosa *Canzone a Berillo*[1] il cui tema dominante e ritornante non è invece affatto quello della conversione, bensí quello della accettazione del mondo. Campanella drammaticamente ci dice che:

> altri il demonio, altri l'astuzia propria
> spinse a far cose nuove.[2]

La conclusione che ne trae è questa:

> Osserva, uomo, quella legge,
> nella qual nato sei:
> principe e sacerdote sienti dei,
> e i lor precetti divini, quantunque
> paiano ingiusti a te ed a tutto il gregge;

[1] Il Firpo cosí lo inquadra: "composta nel 'Caucaso,' cioè in Sant'Elmo, nella tragica 'fossa,' dopo quattordici anni di traversie [...] computabili ancora una volta [...] dal processo napoletano del 1592, questa canzone è dunque dei primi del 1606. Siamo di fronte al piú alto vertice di lirica campanelliana, ch'è insieme drammatica testimonianza psicologica e raggiunta espressione poetica; spesso nelle composizioni cronologicamente precedenti si era parlato di Dio, ma era pur sempre il Dio razionale e metafisico del filosofo, pensato senza vero trasporto religioso: la meditazione e la sofferenza, duplice calvario dell'antico ribelle incatenato, conducono finalmente il figliuol prodigo a questo ritorno, in cui l'umiliazione cocente e l'abbandono rassegnato non sanno piú di rinuncia, perché già li rischiara, in commozione amorosa, la certezza del perdono" (TOMMASO CAMPANELLA, *Tutte le opere*, cit., p. 358).

[2] *Ivi*, p. 192.

se Dio per cui si regge,
diluvi, incendi e ferro usa quandunque
par giusto, e cosí que' ministri d'ira.
Dove Dio tace e vuole, taci e vogli;
con voto al porto aspira,
schifando via, non offendendo, i scogli.[3]

Non c'è dubbio che la strofa voglia significare non la conversione in Dio, ma piú semplicemente la rinuncia ad una immediata azione contro l'ingiustizia dei pastori, che pure tale loro ingiustizia scoprono all'intero gregge. In questo senso va interpretato l'altro madrigale:

Io mi credevo Dio tener in mano
non seguitando Dio,
ma l'argute ragion del senno mio
che a me ed a tanti ministrar la morte.
Benché sagace e pio, l'ingegno umano
diviene cieco e profano,
se pensa migliorar la comun sorte,
pria che mostrarti a' sensi suoi, Dio vero,
e mandarlo ed amarlo non ti degni,
come tuo messaggiero,
di miracolo e pruove e contrassegni.[4]

Bisogna accettare il mondo come è, ci dice Campanella, e non contrasta con questa conclusione neppure l'altra strofa in cui la rinuncia alla lotta contro il male, diviene supposizione che il malvagio sia infelice:

ma tu quei miri, che peccano impune,
lieti e tranquilli sempre;
dell'uomo interior, e però sparli;
chi forse è di quel mal, che pensi, immune;
o pene ha piú importune,
sdegno, sospetto, zelo, interni tarli;
né guardi il fin, né le divine ire,
quanto piú tarde, tanto piú gagliarde.
O ciò ne forza a dire:
necessario è l'Inferno, che sempre arde.[5]

[3] *Ibidem*.
[4] *Ivi*, p. 191.
[5] *Ivi*, p. 193.

Nel tema della accettazione del mondo come è, *anche se ingiusto*, si inserisce poi quello personale:

> or ti vorrei pregar che, per discolpa
> di tanti errori, accetti tante pene;
> se non è nuova colpa
> chieder ch'agli empi guai segua alcun bene.[6]

Cioè non chiede piú il trionfo delle sue idee, ma solo che vi sia la cancellazione delle colpe in forza delle pene. Questo stesso concetto ritorna anche piú chiaro nel madrigale seguente:

> anche sol fine al mio lungo tormento
> chieggio, non quella festa,
> né del prodigo figlio il gran contento.[7]

Non mi sembra possa condividersi il giudizio che di questa canzone (in sé assai bella) fa un documento psicologico in cui si raccoglie una conversione sincera. Il mistero del privilegiamento di questo documento non può spiegarsi che colla rinuncia all'azione pratico-innovatrice che domina la canzone.[8] Se la *Canzone* esprimesse una nuova consapevolezza umana del Campanella, e quindi una nuova visione del mondo, essa implicherebbe la accettazione del male come voluto da Dio e da questi imposto al mondo attraverso i tiranni e gli ipocriti. Ma non c'è traccia di tale modificazione nel pensiero filosofico del Campanella. Del resto anche restando alle *Poesie*, la *Canzone a Berillo* è dei primi del 1606, ma quella *Della Prima Possanza* è stata scritta un anno e

[6] *Ivi*, p. 190.
[7] *Ivi*, p. 191.
[8] La interpretazione è confermata delle circostanze cui risponde la poesia. Campanella ricorda gli inganni diabolici e finalmente la vera rivelazione: "Nondimeno Monsignor Nuntio rispose ch'io era poco umile. Non so se l'ha fatto per provarmi: perché ben so [...] che l'humiltà è magnanima e non vile, ed io certo so che mai non ho bramato dignità né onori, et a tutti vilissimi servitii ho posto mani [...] Monsignor di Caserta fece conseguenza, ch'avendo io vagato per tante sette, e cercato li miracoli veri e falsi e le profezie e la novità del secolo, com'egli lesse nel mio processo in Roma, non havevo cattivato *me ad obsequium Christi*: e che mô voglio far miracoli falsi, per scampar o allungar la vita" (T. Campanella, *Lettere*, cit., pp. 15-6). La poesia al Berillo è la manifestazione dell'umiltà campanelliana. Ma giacché Campanella sapeva ciò che il Nunzio intendesse effettivamente per umiltà, egli si premura di riempirlo di quel genere di sottomissione che volevano da lui, non senza potersi esimere tuttavia dal ripetere la sua condanna al mondo esistente. Inutile dire come questa umiltà *richiesta* sia tutt'altro che probante di una interiore certezza conquistata.

mezzo piú tardi. In essa il tema della modificazione del mondo ritorna in primo piano:

...quel che dal non esser timor venne,
ogni vizio produsse, e la nociva
ragion di stato, e poi 'l mal proprio piacque,
che 'l senso indi impotente a ciò s'attenne.
Ma, se ti svegli omai,
in meglio muterai,
natura madre e i figli, come accenne.
L'impotenza e 'l peccato
torrai da' sensi umani
tutti in un lieto stato
gl'imperi adducerai vari profani.[9]

I mali tornano qui ad essere mali, ed i cattivi ad essere cattivi, e l'uomo ad avere volontà di lottare contro il male. Gli accenti di rinunzia della *Canzone a Berillo* non corrispondono che in parte al reale pensiero del Campanella. Per cogliere che cosa abbia effettivamente voluto dire Campanella, è necessario riferirci ancora alla canzone *Della Prima Possanza* ove è detto:

Canzone, di' al Poter Primo
che per mancanza sua sto in tal paura,
che meditar non posso la Scrittura.
Traggami da questo imo
inferno. Ed in effetto
se tutto il mio soggetto
ei non sarà, me stesso empio condanno,
da mo al perpetuo lagrimoso affanno.[10]

Questo voto perpetuo a Dio deve essere considerato ancora alla luce di ciò che è detto nel madrigale 8, ove rivolgendosi a Dio, Campanella scrive:

Darai alla vita di durar virtute,
forza alla legge, che 'l gran Senno mise,
vigor all'amicizie, d'amor prole.
Senza te, gli enti han le bontà perdute;
venner l'insidie e l'unità divise,

[9] *Tutte le opere*, cit., p. 201.
[10] *Ivi*, p. 203.

ch'invidia partorîro e false scuole;
timidità, e pigrizia,
sconfidenza, avarizia,
viltate e crudeltà, che starsi sole
non san l'una dall'altra.
Ma, dove è tua fortezza,
ogni natura è scaltra,
né teme il male, onde di farne sprezza.[11]

Vi è dunque il rifiuto della costruzione individuale (cioè della rottura di tipo ereticale) ma è espressa anche la convinzione nella possibilità di una modificazione che coinvolga l'"essere eterno solo indipendente," e che di qui venga allo spazio creato come "immenso vaso d'ogni essenza seconda."[12] Nel commento è scritto: "nota che de' mali degli elementi passa a' mali degli uomini, perché questi in quegli si fondano."[13]

Come è possibile ora impegnare questa battaglia che non è piú solo politica e morale, ma metafisica e che implica perciò una purificazione della natura umana? Suo presupposto è la natura volta verso il bene. Se il male è penetrato negli elementi ciò non significa che esso abbia corrotto definitivamente la natura e la mente. Attraverso la mente noi siamo infatti in contatto con una strutturazione metafisica dell'essere che si offre a noi. Saperla comprendere ed utilizzare è il compito fondamentale di chi filosofa in Dio.

È ovvio dunque che il nucleo di verità della religione viene rilevato in un contatto magico. È nostro compito ora vedere se tale tipo di contatto magico escluda tutta la precedente problematica della religione e dell'azione. Non c'è dubbio intanto che il nuovo modo di agire campanelliano si propone di essere interno alla Chiesa:

Se mi sciogli, io far scuola ti prometto,
di tutte le nazioni
a Dio liberator, verace e vivo,
s'a cotanto pensier non è disdetto
il fine a cui mi sproni;
gl'idoli abbatter, far di culto privo
ogni dio putativo
e chi di Dio si serve e a Dio non serve;

[11] *Ivi*, p. 202.
[12] *Ivi*, p. 200.
[13] *Ivi*, pp. 202-03.

pôr di ragione il seggio e lo stendardo
contro il vizio codardo;
a libertà chiamar l'anime serve,
umiliar le proterve.
Né a' tutti, ch'avvilisce
fulmine o belva, dir canzon novelle,
per cui Sion languisce.
Ma tempio farò il cielo, altar le stelle.[14]

Questo programma è del 1604. Campanella si propone evidentemente qui di operare all'interno della Chiesa, e tuttavia non nasconde alcuno dei suoi progetti. Accanto all'insegnamento di Dio liberatore, egli parla ancora di libertà e di lotta. Egli cioè credeva di poter presentare della religione del Dio cristiano una interpretazione tale da poter esercitare queste funzioni liberatrici.

Ma intanto che cosa può significare Dio *vero* per Campanella? Come si costruisce nel suo pensiero il concetto di verità? È già stato chiarito che la logica campanelliana è sottomessa alla metafisica; infatti sillogizzare "è dirigere l'intelletto nelle sue opere, e questo non è possibile se Dio non lo abbia fatto principalmente ed intrinsecamente, e secondariamente ed esteriormente il metafisico sapientissimo."[15] Campanella tende cioè a collegare l'*ens rationis* coll'ente reale. Non è veramente ente di ragione quello che è mera invenzione ma quello che viene "dalla ragione umana per la *propria utilità*, sia entro l'anima come i sillogismi ed i termini e le favole ed il discorso, sia fuori come la nave ed il quadro e la casa; quando poi l'arte concorra colla natura, come nell'Agricoltura e nella Medicina, si mischiano gli enti di ragione cogli enti reali..."[16] La *utilitas* implica cosí il passaggio discriminante da *ens rationis* ad *ens reale*. Mentre di contro "se facciamo qualcosa inutilmente o dannosamente come quando immaginiamo la chimera, o diciamo l'uomo è asino o Dio non è buono, allora non facciamo un ente di ragione, ma un ente di irrazionalità e di inganno, sia attivo, quando qualcuno inventa di proposito la bugia, sia passivo, quando prende il falso per il vero, e facendosi ingannare, una favola per una storia..."[17] La *utilitas* è dunque un criterio di verità da assumere entro il discorso logico.

[14] *Ivi*, p. 164.
[15] THOMAE CAMPANELLAE, *Rationalis Philosophia libri tres pars secunda*, Parisiis, MDCXXXVII, p. 3.
[16] *Ivi*, pp. 18-9.
[17] *Ivi*, p. 19.

Quello della *utilitas* è però il primo criterio di verità; il secondo è dato dalla *idealitas*. Per questo secondo criterio "niente può essere fatto dall'arte o dalla natura, senza che precedentemente ne esista l'idea, a cui simiglianza la cosa è fatta. Cosí l'uomo fa l'uomo a sua simiglianza ed il lago produce le rane a simiglianza delle rane generate o create conforme alla prima idea."[18] Il criterio della *idealitas* attribuisce immediatamente una parte di vero all'ente di ragione che attraverso la *utilitas* è venuto a far parte dell'essere.

Presupposta la *idealitas*, il terzo criterio è la *similitudo*. Essa è influsso dell'unità,[19] che presuppone la *idealitas*, cioè la traducibilità reale dell'ente di ragione (a sua volta definita attraverso la *utilitas*). Usando la *similitudo* entro la *idealitas*, il genere diviene "materia confusa in notionibus."[20] Dentro la *idealitas* "latent [...] innumerabilia et obscura."[21] Plinio e Teofrasto e Dioscoride ed Ulisse Aldobrandi "trovano con diuturno studio tutte le specie di piante e di animali. Dall'America e dalle regioni subpolari e dai Tropici tuttavia incessantemente se ne trovano di nuove. Ugualmente sembrava che il genere delle stelle fosse uno e duplice la specie; fisse ed erranti. Ma già se ne scoprono col telescopio di piú; e non ignoriamo quelle cose che sono entro le stelle. Si discute poi se vi siano piú specie umane. Abbiamo enumerato sette specie di metalli, e quelle delle pietre non sono state ancora esplorate tutte, mentre neppure a Lucrezio sono chiare le specie degli atomi [...] Inoltre le specie accidentali sono infinite, cosí quelle (che pure ci sembrano note) dei sapori, dei colori, degli odori, dei suoni, e delle qualità tattili. Tuttavia le entità restano nascoste."[22]

Ma ritornando alla *similitudo*, essa è partecipazione dell'unità, e nella *idealitas* corrisponde al principio della *analogia*. Perciò è veramente sapiente "colui che conosce tutte le comunità delle cose nelle

[18] *Ivi*, p. 20.
[19] *Ivi*, p. 31.
[20] *Ivi*, p. 46.
[21] *Ivi*, p. 58.
[22] "*entitates tamen latent, et fortasse me unius qualitatis species assequeris*" (*ibidem*). Di qui la ripetizione della critica campanelliana alla teoria dello spazio-Dio. L'errore di Avicebron che crede che Dio sia spazio [...] e di Davide di Dinant che lo definisce come materia prima sta in questo che essi non avvertono "che lo spazio e la materia sottostanno, e sostentano e contengono passivamente, e non attivamente ed operativamente come Dio" (*ivi*, p. 73). Aristotele poi ha allargato questo errore quando ha posto tra i caratteri della sostanza quello di non avere contrari. Ma ciò è vero del luogo e della materia; e forse di questo intende Archita, che Aristotele imita con grave danno. Se infatti le sostanze formali non fossero contrarie, allora non vi sarebbe lotta tra gli elementi e questi non si combatterebbero reciprocamente" (*ivi*, pp. 84-5).

simiglianze, e le opposizioni nelle dissimiglianze."[23] La *analogia* implica la *distinctio* e questa può essere *reale* quando ha il suo fondamento *in re*; *razionale* quando ha il suo complemento nella ragione; ideale quando ha il suo fondamento *in re* ed il suo complemento *in intellectu*.[24] L'*intellectus* ha cosí la possibilità di completare la nostra conoscenza della realtà attraverso la idealità, cioè facendoci intuire attraverso le *res*, le cose che *latitant*.

Ogni nostra conoscenza logica ha quindi la sua base oggettiva nella *idealitas* della *similitudo*; è in quanto "la similitudine è nelle cose, che a tutte le cose simili si dà un solo nome, poiché in quanto simili, sono conosciute come una sola cosa, ed è cosí che nascono le proposizioni universali."[25]

La conoscenza di ciò che resta nascosto non è tuttavia mai perfetta. All'ultimo dell'indagine noi ci troviamo ancora immersi nell'ignoranza. La mancanza di evidenza da parte nostra e la infinità delle cose, "ci tolgono la scienza perfetta [...] Noi crediamo di sapere quando in modo grossolano conosciamo le cause prossime delle cose [...] In verità noi sappiamo solo, quando riconosciamo di non capire, secondo la testimonianza di Socrate e dell'Apostolo Paolo. Sappiamo con certezza che la cosa è e che è qui ed ora, non conosciamo però che cosa essa sia."[26]

Possiamo dunque concludere che ogni discorso sulla realtà o meno di una nostra conoscenza ha inizio dalla *utilitas*; che solo attraverso di questa è possibile rinviare ad una *idealitas* o realtà oggettiva delle cose significate, che la definizione della cosa è però estremamente difficile e che permarrà sempre uno scarto tra il segno e la cosa significata che ribadisce la nostra ignoranza.

Un tale criterio deve essere tenuto presente per capire ciò che Campanella intende per verità. La verità si costituisce infatti in un rimando tra *utilità* ed *idealità*, fondata sul criterio della *simiglianza*. Il criterio della idealità non è come nel platonismo l'unico criterio. La condizione per cui la *idealità* assume valore oggettivo è la sua effettiva possibilità di incidere praticamente (utilità). Una tale condizione è assunta essa stessa come criterio di verità. Ciò corrisponde a quella permanente presenza del tema libertino per cui la utilità assume una propria oggetti-

[23] *Ivi*, p. 182.
[24] *Ivi*, p. 189.
[25] *Ivi*, p. 402. Anche le conoscenze analitiche hanno per Campanella origine sperimentale: "*nam propterea scio omne totum esse maius sua parte, quoniam sensus semper ita expertus est, et omnem hominem esse rationalem, quoniam hunc et illum, et coeteros esse rationales experti sumus*" (*ibidem*).
[26] *Ivi*, p. 399.

vità, metafisicamente giustificata nella struttura delle cose e nella stessa essenza del divino.[27]

Il criterio di verità sopra indicato applicato all'analisi del problema religioso ci fa concludere che la validità sociale di una religione è per Campanella il primo criterio di verità; si può aggiungere poi quello della *similitudo* rispetto alla *idealitas* cioè di un maggiore o minore avvicinamento alla struttura oggettiva del divino, sempre presupponendo per altro che tutto il sistema mentale condizionato dalla *utilitas* sia imperfetto e non contenga interamente il divino.

Ma vediamo come i due criteri della verità (il primo sociale, il secondo magico) si integrino tra loro e col terzo. Nel *Del senso delle cose* discutendo della magia Campanella annota che essa "constava di tre scienze, come Plinio narra [...] cioè della Religione, Medicina e Astrologia. La prima serve per purgar l'animo per farsi atto alle conoscenze e amico della prima causa e per imporre fiducia, onore e riverenza negli animi di quelli ai quali s'applica. La seconda[28] per conoscere le virtú dell'erbe, pietre e metalli e la simpatia e antipatia tra loro e con noi e la complessione e attitudine a patire e operar dell'uomo che ha bisogno di quelli. La terza per conoscere il tempo di operare e il simbolo che con ogni cosa han le stelle fisse, erranti e li luminari che manifestamente sono cause delle virtú e mutazioni di tutte le cose..."[29] È ovvio

[27] Un tale rimando tra *idealità* ed *utilità*, collo sbocco finale nel criterio della simiglianza pone il criterio campanelliano della verità al di là di quello platonico (fondato sulla pura idealità) ed al di qua di quello cartesiano. Anche per Cartesio si giunge all'esistenza attraverso la mente. In Cartesio però deve essere garantita a Dio "la potenza di produrre tutte le cose che io sono capace di concepire con distinzione" (*Oeuvres*, Adam et Tannery, VIII, 78). In Campanella questa esistenza è già preliminarmente garantita dalla utilità. È chiaro per altro che il criterio della utilità conferisce una esistenza che resta immersa nella idealità.

[28] L'intreccio tra *utilitas* ed *idealitas* è anche nella medicina del Campanella (*Thomae Campanellae Medicinalium*, Lugduni, MDCXXXV). L'idea piú feconda della medicina campanelliana è la sua teoria della febbre che riecheggerà attraverso la cultura napoletana fino a Vico: "*febris omnis symptoma videtur esse non morbus*" (*ivi*, p. 86); ed ancora "*febrem non esse morbum sed remedium*" (*ivi*, p. 603). Ma è da sottolineare anche la teoria del *morbus* (strettamente collegata alla prima) per la quale la malattia non è una entità in sé, ma la rottura di un equilibrio. Per questo la malattia non ha realtà ideale "*enormitas* [...] *non habet ideam*" (*ivi*, p. 78). L'equilibrio è nello *spiritus* per cui ogni malattia è in esso. Analoga la conclusione sulla morte: "*corpus abeunte spiritu cessat vitalis pulsatio et putrescit...*" (*ivi*, p. 142). Ciò che vogliamo sottolineare è però la discussione diretta delle entità primalitative sia in rapporto alla malattia, sia ai medicamenti: "*virtutes occultas medicamentorum quae ab elementis corporaliter non insunt, ex primalitatibus oriri*" (*ivi*, p. 240). Si innestano nella medicina le simpatie, le influenze stellari ecc.: "*Sympathia* [...] *et antipathia est in elementaribus, sed non habent vim, nisi quatenus ex primalitatibus constituuntur, nec modo inter se sed etiam cum stellis...*"

[29] *Del senso delle cose, ecc.*, cit., p. 222.

che il termine religione debba essere esteso dal suo primitivo significato e debba in qualche modo comprendere anche gli altri due sensi. Nel complesso Campanella ritiene che questa estensione sia del tutto legittima, ed anzi che essa debba essere di nuovo realizzata unificando in una religione magica il nuovo sapere scientifico. Per quanto riguarda Mosè, egli fu mago, e la religione è penetrata del suo sapere che ha dato luogo ai suoi cosí detti miracoli.[30]

Le religioni magiche dunque si sforzano di esprimere in rapporto alla *utilitas* la idealità presente nelle cose. In cosa allora esse divengono false? Campanella risponde al quesito in rapporto alle religioni primitive: "i primi uomini conoscevano Dio manifestamente per l'opera della creazione ancora fresca e per li continui benefizi e apparizioni di lui, talché chi era piú amico della prima causa era piú sapiente, perché la sapienza è lo stesso culto divino, cioè la Religione, come dice Job. Dunque, chi meglio lo serviva, aveva piú obedienza delle creature e faceva opere miracolose. Ma perché si sdegnarono gli uomini di servire al piú paziente uomo, fecero divisione, e perché la Religione non li sforzasse a star soggetti al gran Sacerdote amico di Dio, introdussero nuovi Dei per ragion di Stato, dicendo quel che Dio che in forma umana o d'altra spesso appariva, era alcun di loro."[31] Dunque la corruzione della religione deriva dall'irruzione di una dimensione nuova entro la *utilitas*, tale che questa perde il suo significato originario e si sottomette ad essere strumento di una utilità che non è piú radicata nella natura. Per religione magica deve dunque intendersi quella per la quale la *utilità* è in funzione della vita comunitaria in quanto riconosca la supremazia del sapere; per religione falsa quella che si fonda sulla *ragione di stato*.[32]

[30] Si veda per esempio il capitolo: "*Della legge della lepra*," ove "Moisè addita che il senso e l'affetto si comunichi e moltiplichi, pur tra cose dissimilissime e lontane, e il consenso si comproba" (*ivi*, p. 274); si veda ancora la trovata della polvere per le adultere (*ivi*, p. 296); l'addolcimento delle acque con la relativa definizione di miracolo: "Io credo che Dio non usi miracoli dove basta la natura, ma miracolo è sapere qual cosa a qual effetto serve" (*ivi*, p. 237); e ancora a p. 233, ciò che si dice dei maghi egizi.

[31] *Ivi*, p. 225.

[32] Siccome a proposito di Campanella si è parlato di una sua costituzionale finzione, è da verificare se questo nocciolo di idee sia stato da lui espresso segretamente o apertamente. Ebbene nella lettera a Paolo V è detto che deve cessare "la grande iniquità che 'sedet loco judicii' e l'inganno della plebe meschina" (*Lettere*, cit., p. 46). Ed in altro appello si trova affermato che "il mondo cedette al clero e ci donò la robba e gli onori, ed ecco smorzato lo spirito quasi raffreddata la carità e ridotto il cristianesimo a due angoli della terra, che prima era per tutto il mondo" (*ivi*, p. 56). Ai principi santi (i cardinali) egli si rivolge per dire: "*cur observatis canones favorabiles cum reginis et magnatibus canones vero duros et amaros cum miseris?*" (*ivi*, p. 71). Giudicando delle

Possiamo ora seguire l'incontro di magismo e di antimachiavellismo in quell'*Ateismo debellato* di cui già abbiamo colto l'impegno nella direzione dell'origenismo. Il sottofondo dell'opera è una polemica non nuova nel pensiero campanelliano contro Lucrezio e Democrito. Ma non altrettanto marcata è la polemica contro gli stoici. La conclusione generale è sostanzialmente questa: esiste una strutturazione fisicamente dualistica e metafisicamente unitaria: la religione assume il suo carattere di verità o di falsità in rapporto a tale nodo fisico-metafisico. In generale va ribadito che la religione è indispensabile alla esistenza di una vita sociale. Senza la religione nessun uomo cederebbe ad un altro; egli di sua spontanea volontà si affida solo a Dio come essere sapientissimo e potentissimo.[33] Per questo (continua Campanella riferendosi a Varrone) "ogni legislatore ha cercato sia veramente sia falsamente di mostrare di essere Dio, o di aver ricevuto comunicazioni od ordini da Dio, perché le sue leggi fossero accettate piú volentieri e con maggiore obbedienza. Di qui segue che la medesima Arte divina, che è figlia e verbo, e sapienza di Dio, assumendo su di sé l'umanità, si è fatta umana."[34] Le diverse apparizioni di Dio in diverse forme ed in molti sapienti sono di per sé argomento per dimostrare la ragionevolezza della incarnazione di Dio.

Già questa osservazione pone il problema della verità delle religioni al di là di quello della particolare verità di una di esse. La necessità delle religioni è comprovata dalla loro umanizzazione. Campanella propone una distinzione della religione in *naturale* (che tutti i filosofi,

religioni rivelate in una lettera a Scioppio, afferma che "*nemo* [...] *fidem praestat Bibliis nec Alcorano, nec Evangelio, neque Lutero neque Papae, nisi quatenus utile est. Credit quidem his plebicula; sed docti et principes omnes fere macchiavellistae sunt, utentes religione ut arte dominandi...*" (*ivi*, p. 103). Nel 1618 Campanella scrive a Paolo V che "la religione è natural ritorno a Dio e non arte di Stato" (*ivi*, p. 192). Ancora al Papa egli dice di essersi convinto della verità della legge di Cristo che è uguale alla legge di natura aggiuntivi i sacramenti "*quae et ipsa sunt symbola naturae et institutioni renascentium in nova mirabili doctrina conveniunt, et simul gratiam conferunt ut possimus observare quae naturalis ostendit lex*" (*ivi*, p. 63). È troppo facile affermare che anche secondo la dottrina cattolica la fede è equivalente alla legge di natura aggiunti i sacramenti. Il contesto in cui l'affermazione è posta è infatti quello sopra chiarito attraverso il *Del senso* cioè quello di una religione che deve scoprirsi conforme a natura (cioè magica) respingendo le sue interne tentazioni machiavelliche (*ivi*, pp. 66-7). Va sottolineato inoltre che quando Campanella parla dei suoi miracoli egli parte ancora dal presupposto "*magia constat ex religione, astrologia et physica*" (*ivi*, p. 98), cioè egli crede realmente alla necessità di una utilizzazione magica della religione; ed allo Scioppio dice che "*Theologia non fundatur in philosophia Aristotelis vel Platonis, vel Pythagorae sed in philosophia naturali et vera undecumque agnoscatur*" (*ivi*, p. 149).

[33] *Atheismus triumphatus*, cit., p. 26.

[34] *Ibidem*.

meno gli epicurei accettano); *animale* che corrisponde a quel *naturalis cultus* per il quale gli animali amano Dio, e prestano loro culti; *razionale* che corrisponde al *timor domini*; e *soprannaturale* che Dio rivela nella Legge nei Profeti e nell'Evangelo. Per la vita sociale è indispensabile quest'ultima giacché i filosofi e le nazioni fondano le leggi nel culto divino.[35]

La naturalità della religione può essere dimostrata *discursu* e *sensu*; ma per quel che riguarda la religione positiva, gli uomini non possono appurare se sia vera o falsa altro che dalla fede che ciascuna nazione presta al suo legislatore e precettore.[36] La fede soprannaturale infatti è necessaria appunto perché senza di essa non avrebbe credito il legislatore.

Sembra dunque che nella sua radice l'esigenza religiosa sia naturale, ma che i culti particolari derivino poi a loro volta dalle necessità della convivenza. Nella sua scaturigine la stessa politica ha a proprio fondamento l'esigenza religiosa; ma poi sono invece le religioni che si sottomettono alle esigenze della politica. Religione vera è quella che non è espressione di particolari esigenze, ma di quelle piú largamente umane. Al momento originario, la prova della verità della religione sta nella sua *possibilità* di procurare la fondazione della vita associata degli uomini. Al suo punto di arrivo la prova della verità della religione sta nella sua possibilità di provocare la convivenza ecumenica.

Ha torto perciò Averroè che giudicava il *sacrifizio* ozioso, perché non giovevole alla Repubblica, e non voleva riconoscere l'esistenza di un'altra vita. Se non vi fossero sacerdoti non esisterebbe nessuna forma di stato,[37] perché la dottrina religiosa è la forza che unisce gli animi di tutti i cittadini e conseguentemente i corpi e le fortune,[38] ed i popoli non obbedirebbero alle leggi, ed ai principi, tolto il timore della religione ("sublato Religionis metu")[39]; né i principi giudicherebbero il giusto, ed anzi immediatamente sorgerebbero tirannidi, sedizioni, scismi, crudeltà, eccidi di regni[40]; dunque la religione è cosa divina, non astuzia umana, come ritengono i machiavellici.[41]

Il centro della argomentazione sta in quell'*ergo* per cui dalla utilità sociale si ricava la prova della divinità evidentemente in nesso alla uni-

[35] *Ivi*, p. 68.
[36] *Ibidem*.
[37] *Ivi*, p. 122.
[38] *Ibidem*.
[39] *Ibidem*.
[40] *Ibidem*.
[41] *Ibidem*.

versalità che la religione può rappresentare di fronte alle particolari soluzioni del governo politico. Vale la pena a questo proposito di seguire la confutazione campanelliana del Machiavelli. L'origine del machiavellismo sta nell'uso invalso di procurarsi il dominio non attraverso la selezione, ma attraverso l'eredità. Questo ha convinto molti di essere nati a comandare non a faticare per gli altri.[42] In questa situazione Machiavelli ignorante di tutte le scienze credette che fosse necessaria solo l'astuzia che aveva ricavato dalla storia delle cose umane. Ed essendo empio pensò che tutti gli uomini operassero esclusivamente al fine di dominare, e stimò che i profeti ed i filosofi e Gesú stesso avessero proposto i loro nuovi dogmi solo perché presi da questa ambizione[43] e, vedendo che la religione era trattata da ciascun principe solo in quanto giovava allo stato, giunse a credere che essa fosse un'arte per ingannare e trascinare gli uomini.[44] L'intera trattazione campanelliana intende invece sostenere la corrispondenza delle religioni ai decreti della natura.[45]

La piú radicale critica campanelliana a Machiavelli investe il fatto

[42] *Ivi*, p. 162.
[43] *Ibidem*.
[44] *Ivi*, pp. 162-63.
[45] *Ivi*, p. 163. La confutazione di Machiavelli sviluppa gli argomenti che seguono: Machiavelli asseriva che la Religione può essere dal principe utilizzata come vuole. Ma il disprezzo della religione giova al dominio politico? Machiavelli stesso risponderà di no, senza religione, come è stato provato, non potrà sussistere nessuna città neppure per un giorno ("*sine religione* [...] *ut probatum est non stabit uno die Civitas ulla, nec Regnum*" (*ivi*, p. 167). Il punto di dissenso è in questo che per Machiavelli si tratta di ingannare di nascosto i popoli ("*clam fallere populos*") come crede abbia fatto S. Gregorio, per stabilire su di essa il Regno come fece Maometto. Per Campanella all'opposto non è lecito diffondere nessun messaggio divino se Dio non ordini qualcosa di nuovo per il tempo e non lo confermi con miracoli e segni e colla profezia ("*nisi Deus novum aliquid pro tempore jubeat, et miraculis, et signis et prophetia confirmet*") (*ibidem*). Anche in ciò Machiavelli si dimostra ignorantissimo. Se infatti la *Respublica* non può stare senza religione, dunque la natura umana ne ha bisogno, e perciò non è la *religio* astuzia sopraggiunta ("*superaddita astutia*") (*ivi*, p. 169). Attraverso richiami storici e razionali, dice Campanella, ho mostrato *in politicis* che in ogni principato e repubblica e setta e legge, nei quali avvenga che non si creda in Dio, o nella Provvidenza verso di noi, o nella immortalità dell'anima o che l'uomo abbia libero arbitrio, accadono necessariamente mutazione, e rovina, come gli ebrei quando ebbero i sadducei, e le sette filosofiche quando produssero gli epicurei; ed il *gentilismus* quando cominciò ad essere senza Dio ("*quando sine Deo coepit esse...*") (*ivi*, p. 170). Machiavelli erra inoltre quando ripone il *sommo bene* nel dominare e fa Dio causa del peccato, come Calvino, Lutero e Maometto, "sette che bisogna distruggere, non appena i popoli abbiano capito ciò, come ho insegnato nel Panegirico ai Principi Italiani" ("*ubi primum populi hoc intellexerint, sicut docui in Panegyrico ad Italos Principes*") (*ivi*, p. 171). Guai se queste opinioni si diffondessero tra gli astuti italiani, come si sono diffuse tra i semplici nordici, subito infatti rovineranno e si dissolveranno il principato e la repubblica, scusando tutti i delitti col fato ed attribuendoli a Dio, ed operando tutti a libito (*ibidem*).

che questo non dice niente delle circostanze che condizionano la nostra azione. Infatti seppure l'uomo è libero di volere tutto, non è in grado tuttavia di operare tutto a piacere, poiché altre cause lo condizionano dall'alto, dal basso, da destra e da sinistra. Machiavelli dice di adattarsi alle circostanze e seguire il fato ("idest sequi fatum")[46]; ma il fato è serie di cause, ed egli non ci dà alcuna scienza di queste cause. Essendo spesso limitate le previsioni dei mortali per l'infinità degli accidenti non previsti, ne consegue che sia più facile seguire la legge divina, e pregare Dio, perché provveda a sostenere le menti, ed a dirigere le operazioni incerte e vacillanti che agire secondo il proprio arbitrio, oprando secondo la legge della propria astuzia. La causa prima o è creduta per fede, come insegnano le religioni di tutte le nazioni, e specialmente la cristiana, o si basa sullo studio delle scienze. La fisica insegna i medicamenti, i primi corpi, i misti, le passioni, le generazioni di cose terrestri, marittime ed aeree; l'astronomia i moti del cielo, e gli ordini di tempi e la provvidenza della prima causa in essi; la astrologia le forze delle stelle ed il loro potere sulle cose inferiori; la teologia la legge, la volontà e l'ordine di Dio nel reggere il mondo, nonché il fine a cui dirigiamo il nostro operare, per cui "platonici, stoici, pitagorici e tutte le sette che filosofano onestamente e liberamente dicono che il fine della politica è il culto del creatore di tutte le cose."[47]

Per questa ragione è un delirio quello di Machiavelli che vuol ridurre tutto alla utilità del tiranno, e consiglia di agire *ad libitum* e non secondo la volontà di Dio.[48] I nordici amano la repubblica e l'anarchia perché abbondano di sangue e di spirito[49]; ai meridionali conviene la tirannide perché hanno spirito tenue e fuliginoso, e perciò sono timidi, vili, insidiosi, e sopportano con facilità il dominio e la crudeltà "ut probavimus in Physicis."[50] Nelle regioni di mezzo, come in Grecia ed in Italia conviene la repubblica per la natura mista. Perciò è necessario considerare il suolo, ed il cielo, e le stelle, ed i costumi, per sapere in qual modo e dove tu debba istituire un certo modo di dominare. Per questo c'è bisogno dell'astrologia e della esperienza fisica, e perciò Machiavelli, intendendo fondare ovunque la tirannide, si è dimostrato incapace; infatti le medesime arti non corrispondono nello stesso modo a tutti. In sostanza Machiavelli insegna "a depredare un palmo di terra

[46] *Ivi*, p. 164.
[47] *Ibidem*.
[48] *Ibidem*.
[49] *Ivi*, p. 170.
[50] *Ibidem*.

e ad assicurarsi di ciò con servili inganni. Ma tutta quanta la totalità delle cose, ed il cielo e la terra, e le cause seconde, concorrono a tutti gli effetti, specialmente grandi, attraverso il fato, la necessità e l'armonia, e chi li ignora fonda ed edifica rovinosamente."[51]

Cristo ha condannato le ragioni della carne, proprio perché investono solo le cause particolari e neppure tutte ("quoniam spectat causas particulares et non omnes").[52] Cristo considerava la teologia come utile a tutto il mondo ("quod toti Mundo utile erat").[53] Machiavelli è il porco o la pecora che stabilisce domani di mangiare e di lavarsi e non sa che il pastore ha disposto di lui in altro modo; Cristo considera il pastore e le pecore, e le cause, e le concause degli avvenimenti presenti e futuri ("et causas et concausas praesentium et futurorum").[54]

Il culmine della impudenza è in colui che crede la prudenza umana sufficiente ad acquistare e conservare il comando, quando invece ogni giorno si può sperimentare che noi abbiamo bisogno non solo dell'aiuto degli altri uomini, ma anche del cielo, e della terra, e dell'aria, e delle acque, e del sole, e della luna, e del creatore e del governatore delle cose; una sola goccia di pioggia può sconvolgere i progetti dei popoli e dei principi ed una sola pulce, togliendo il sonno ad Assuero, produsse una modificazione non solo tra i cortigiani, ma in tutto il regno. Perciò Socrate ha detto che la *Repubblica* ha bisogno della profezia. I pensieri dei mortali sono infatti timidi e le nostre previsioni incerte, secondo Salomone, che aggiunse che quando sia venuta meno la profezia, un popolo si disperde. Perciò abbiamo le scienze divine ed umane, e le leggi per intendere che la prudenza del principe non è sufficiente a governare per sé sola, e che il principe non è il fine dello stato.[55]

Dalle citazioni di cui sopra si può ricavare che il limite essenziale del Machiavelli è consistito nella sua incapacità ad elevarsi ad una considerazione totale delle condizioni. I consigli che egli dà possono valere in certi particolari casi; ma non abbracciano *tutte* le condizioni. Il proposito del Campanella è invece di potere offrire una soluzione che ponga sotto controllo tutti i casi e per conseguenza possegga una adottabilità formale ed una capacità regolativa infinitamente maggiori. Condizione prima di tutto ciò è l'uso della scienza ed il suo inglobamento nella politica; e poiché la religione sta rispetto alla politica in

[51] *Ibidem.*
[52] *Ibidem.*
[53] *Ibidem.*
[54] *Ibidem.*
[55] *Ivi*, p. 171.

un rapporto di assoluta interscambiabilità tale che la religione è condizione del potere politico (come dimostra il fatto che tutti i legislatori hanno dovuto usare della *fictio* religiosa), la scienza è anche a base di una soluzione religiosa, la quale non sia valida solo per un tempo limitato, e per un luogo ristretto, ma abbia invece l'ambizione di estendersi a religione universale. Mantenendo intatto il suo punto di partenza, la religione assume dalla scienza tante maggiori possibilità quanto piú essa si sforza di divenire non la religione di quello o quell'altro popolo, ma la religione unitaria di tutti.

Che cosa è che dà la superiorità del Cristianesimo sulle altre religioni? Perché esso può mostrare ambizioni universalistiche? La risposta consiste ancora essenzialmente in questo: che il suo interno contenuto ammette la *communitas* e gli permette di non contrapporsi alla scienza, ma anzi di adeguarsi ad essa e di farla propria. Quando gli storici del Campanella hanno rifiutato la soluzione del Blanchet, ritenendo incomprensibile che la chiesa potesse insieme essere campo della riforma, e strumento della riforma sociale, hanno tuttavia dimenticato un punto essenziale del pensiero campanelliano (la cui importanza per questo aspetto era in parte sfuggita anche allo stesso Blanchet) e cioè il nesso tra la riforma e la scienza. La battaglia per Galilei non è un momento secondario del pensiero del Campanella, è la conclusione di quell'atteggiamento di pensiero per cui la particolarità della ragione di stato viene superata dalla universalità della ragione. L'accettazione delle nuove scoperte, l'uso dello strumento scientifico ed in generale l'apertura verso la scienza costituiscono la discriminante profonda tra una chiesa essa stessa penetrata di machiavellismo, ed una chiesa divenuta strumento di ecumenismo.

Nel *Cristianesimo* infatti è contenuta teoricamente la possibilità della *communitas* giacché si ritrova in esso questo solo arcano che vi sia internamente una unità superiore alle altre ("quod fiat interius unitas prae ceteris maxima").[56] Come coloro che si accordano a compiere una azione in comune, perché tra loro si stabilisce mutuamente amore e fede, mangiano e bevono dalla stessa mensa, e frattanto bevono il sangue comune nella stessa tazza, affinché il medesimo spirito si comunichi a tutti,[57] cosí fanno i cristiani per divenire un corpo solo, di cui è unico il consenso, ed una la *membrorum conspiratio*.[58] È stata una grande sapienza, come sanno i piú abili nella sapienza naturale segreta che

[56] *Ivi*, p. 125.
[57] *Ivi*, p. 126.
[58] *Ibidem*.

chiamano magia, aver trovato un tale modo di compaginare e di unire le membra di una sola repubblica attraverso il suo corpo, ed il sangue vitale dell'uomo-Dio ("per corpus suum sanguinemque vitalem hominis Dei")[59] che ci deifica in lui, e ci unisce col divino amore in uno spirito della Ragione divina.[60]

Per questo mistero ci irridono i calvinisti, i turchi, e gli ebrei, ma non ci irriderebbero Trismegisto, se vivesse, né i sapientissimi Magi cultori di questa scienza.[61] La continuità col sapere magico deriva dal fatto che in esso è insita la verità generale e fondamentale della incarnazione che è implicita anche nella teoria della Colcodea e dell'Anima del mondo. Anche Aristotele ed Averroè, padre dei Machiavellici, ed Avicenna ed Alessandro che pongono l'intelletto umano nella sfera umana, tale che si congiunge subito a noi nella unità della persona, hanno un modo benché falso, tuttavia abbastanza indicativo per ovviare al mistero della incarnazione.[62] Per cui non vi è ragione di credere questo mistero impossibile, mentre in tutti gli uomini si incarna la medesima mente, o Colcodea, o Intelletto, o Dio.[63]

Nella incarnazione di Dio sta l'attingimento di un rapporto tra l'uomo e la universalità dell'essere che contiene tutto, che non ha contrari, non ammette né oscenità né male, né impurità rispetto al mondo ed a Dio, ma solo rispetto alle parti contrarie.[64] Ciò che per noi è amaro e sordido piace sommamente al cane, al porco, agli alberi. Ciò che per loro è immondo, noi mangiamo. Il mistero eucaristico non è in alcun modo dimostrabile.[65] Ma la sua congruenza colla filosofia della unità cosmica rappresenta il modo umanamente più rispondente di tradurre la unità naturale in *forza operatrice.*

Questo inglobamento delle capacità di creare la *communitas* non è solo simboleggiato nella Eucarestia, e nella umanizzazione della divinità. Esso è presente anche nel fondamento magico della religione ebraico-cristiana, e nel sapere magico dei suoi fondatori. È cioè esso stesso arcano frutto della scienza magica. Verso il miracolo magico e verso la astuzia in funzione del bene della comunità, Campanella mostra

[59] *Ibidem.*
[60] *Ibidem.*
[61] *Ibidem.*
[62] *Ivi,* p. 100.
[63] *Ibidem.*
[64] "*Obscoenitas non extat, nec malum, nec immunditia, respectu Mundi et Dei sed solum respectu partium contrariarum*" (*ivi,* p. 127).
[65] "*cui deest pia affectio, numquam intelliget hoc mysterium*" (*ivi,* p. 128).

larga tolleranza.[66] Al mistero di un rapporto con Dio sono ricorsi anche tutti gli *astuti* autori di sette tra le nazioni, e tra questi molti che operano cose meravigliose che al popolo ignorante sembrano miracoli.[67] Inviati da Dio sono invece Cristo e Mosè e tutti i profeti ebrei. Ma anche verso Mosè e Cristo non sono mancate le interpretazioni politiche, e di Mosè è stato detto che egli si sia gloriato di aver vinto in Egitto i Maghi con miracoli, che nessuna testimonianza conferma eccetto la sua[68]; che avendo trovato dell'acqua abbia finto di cavarla dalla pietra; che con un farmaco naturale abbia reso dolce l'acqua; che abbia traversato il mar Rosso nel reflusso delle acque, mentre Faraone nel flusso; che abbia fatto finta di avere suggerimenti da Dio per indicare agli ebrei la strada da percorrere, mentre poi mandava di notte un esploratore; che coloro che conoscevano ciò e mormoravano erano stati uccisi e che aveva curato di tener nascosti i loro cadaveri. Per questo Plinio ritiene che Mosè sia stato il piú sapiente dei Maghi, e che abbia fatto miracoli colla Magia. Quintiliano lo giudica astuto ed empio. Altri dubbi Campanella aveva avuto circa la missione divina di Mosè; ma dopo varii esami e contestazioni ed esperimenti, anche questa è stata constatata come divina, ed è possibile provare che non è naturale la magia per la quale Mosè afferma di aver vinto i Maghi egizii, come sostiene Plinio.[69] Il giudizio complessivo su Mosè si presenta cosí: "Mosè non ha confermato col martirio del suo sangue (quantunque fosse pronto a ciò) la fede, che praticò. E nei luoghi a cui migrò per stabilirsi, portò guerra agli altri, li espulse dalle proprie sedi, armò la sua gente di armi materiali, fortificò i posteri colla dottrina e colle armi. Non ha Profeti che lo abbiano preconizzato, se non quelli che

[66] Anche alcuni filosofi della grecità, dice Campanella, credo che siano stati uccisi per la difesa dei dogmi della legge naturale, come Anassagora, Socrate ed altri, che S. Giustino nominò. Essi per quanto riguarda questo aspetto sono degni, come dicono Giustino e Gerolamo, di essere assunti tra i discepoli di Cristo, almeno in quanto è autore della natura. Ma non usarono miracoli, ed altri indizi, con i quali potessero predicare di essere stati inviati da Dio; né lo affermarono per non mentire. Ad essi bastò avere difeso la ragione, che è luce della prima Ragione: ossia del Verbo di Dio. E se, come dicono, Pitagora finse cose meravigliose, bisogna perdonargli in parte; infatti ignorava moltissimo circa il modo in cui Dio tratta gli uomini ed aveva pensato che un inganno amoroso, a beneficio degli ingannati non fosse peccato ("*opinatusque est, deceptionem amorosam, in beneficium deceptorum non esse peccatum: sicut cum Medicus porrigens absinthium puero aegrotanti dicit esse dulcem*") (*ivi*, p. 135). Ciò è confermato da Platone suo scolaro, e da Origene. I padri greci del resto sono meno severi per quanto riguarda la menzogna utile ("*quo ad mendacium officiosum*") (*ibidem*).

[67] "*quae Populo discernere, nescienti visa sunt miracula*" (*ivi*, p. 131).

[68] "*nulla testatur scriptura praeter suam*" (*ibidem*).

[69] *Ivi*, p. 133.

egli stesso allega, ignoti a noi ed al mondo."[70] Tuttavia di contro stanno i suoi miracoli, e profezie comprovate dagli eventi, ed i discepoli che fanno miracoli, e che spendono il loro sangue e che profetano, ed infine la testimonianza di Cristo dà ferma autorità a Mosè.[71] La apologia di Mosè si riporta ai seguenti elementi: 1) Mosè fu un grande mago; 2) non ebbe testimonianze profetiche a suo favore; 3) i suoi miracoli possono essere interpretati anche in termini magici; 4) se alcuni superano le possibilità magiche, queste sarebbero tuttavia spiegabili attraverso interventi demonici. Non mi sembra che dalla difesa di Mosè possano ricavarsi elementi maggiori di quelli sopra elencati.

Il complesso di questi rimandi alla sapienza arcana di Mosè, ben lungi però del costituire il fondamento di una distruzione del suo messaggio, ne costituisce di fatto l'unica base di verità. È insomma perché Mosè fu mago, che le sue leggi dimostrano la loro superiorità rispetto alle altre leggi religiose ed umane. Il criterio utilitario della verità si innesta cosí al criterio ideativo di essa.

[70] *Ivi*, p. 134.

[71] *Ivi*, p. 135. Sempre in relazione alla questione di Mosè, Campanella confessa di aver dubitato a lungo e di aver mosso dubbi e questioni sopra i vangeli ed i libri sacri. Ma "dopoché con esperimenti si era accertato della esistenza dei diavoli e degli angeli ed aveva visto gli orrendi errori di Aristotele e dei politici piú recenti sia nelle scienze fisiche che in quelle morali, aveva bene inteso che ancora di piú avevano potuto errare in quelle Sacre Dottrine, che soprattutto importa conoscere" (*ivi*, p. 133). Campanella ripete qui la ragione della sua conversione, dallo *experimentum* della esistenza diabolica. E ne dà anche la ragione. Se vi sono i diavoli, infatti, ne consegue subito, che se il *Diabolus* manda legislatori, anche l'Angelo e Dio mandano i loro Nunzi e Legislatori e Profeti e quindi che i *politici* hanno torto ad attribuire tutto alla astuzia umana (*ibidem*). La questione si lega ancora col problema del carattere della magia mosaica. Quest'ultima infatti può essere stata appresa da Mosè con molta costanza dai magi del Faraone, giacché anche essi dettero dei segni che agli ignoranti possono apparire miracoli (*ivi*, p. 150); ma può essere anche insegnata dai *demoni* e di questo non dubito "dopoché uno di essi aveva promesso ad un astrologo di insegnare anche questa scienza ed altre arti, facendo finta di essere un Angelo. Ma io redarguii quell'astrologo ed il diavolo scomparve" (*ibidem*). Perciò credo che parecchi uomini facciano "mirabilia" di questo genere che sembrano soprannaturali (*ibidem*). E Mosè fu, come dice Stefano, e Filone e Giuseppe, istruito in ogni scienza dagli Egizi e nella sua legge appare fisico, medico, astronomo e matematico, ma procedendo pietosamente di fronte a Dio, meritò da Dio una dottrina soprannaturale ("*instructus in omni scientia Aegyptorum et quidem Physicus, et Medicus, et Astronomus et Mathematicus in sua lege apparet sed secundum pietatem ambulans coram Deo, meruit et a Deo doctrinam supernaturalem*" (*ivi*, pp. 150-51). Mosè non si fece re ma quasi "sostenitore e difensore del popolo" (*ivi*, p. 151). Mosè fu re e sacerdote e dette alla sua tribú quasi il dominio sulle altre, affinché vivessero delle decime dedicandosi a Dio; tuttavia appare chiaramente che egli pensò sempre alla utilità di tutto lo stato non alla propria, anche se sia considerato come filosofo e non come inviato di Dio (*ibidem*). Segue una puntuale difesa dei miracoli di Mosè. Ciò che dicono del passaggio del mar Rosso "che cresceva al passaggio del Faraone e che calava al passaggio di Mosè è una favola" (*ivi*, p. 152). Infatti anche nel periodo decrescente il passaggio non era possibile. Coloro

Analogamente rispetto a Cristo non mancano dicerie che abbia fatto miracoli colla magia,[72] e di aver mandato un libro di Magia a Pietro e Paolo; dicendo altri che si era messo d'accordo con Lazzaro circa il miracolo, e che aveva imparato le scienze in Egitto, quando vi si era rifugiato[73]; che avendo appreso dagli astrologi il modo della sua morte, vi si era sottoposto volontariamente ed aveva procurato che il cadavere fosse sottratto al sepolcro dopo la morte; e che non comparisse dinanzi ad alcuno, perché resuscitato sarebbe comparso nella piazza pubblica, per guadagnare molte anime e per piantare piú forte la fede, e confutare i Farisei e gli altri calunniatori. A ciò Campanella fa seguire le prove della divinità di Cristo. Esse sono: 1) la sapienza miracolosa contrasta colla sua povera origine ed educazione. 2) I suoi miracoli sono reali. 3) Se fosse stato ingannatore, i suoi discepoli non avrebbero voluto morire per lui. 4) Non avrebbero potuto fare miracoli, morto Cristo. 5) Cristo fu umile. 6) Se Cristo ha ingannato i suoi discepoli e se le stelle favorivano i suoi atti, allora come avrebbero potuto credergli Luca e Barnaba che erano dotti? 7) E Paolo, che era dotto e nemico dei Cristiani, come avrebbe potuto essere ingannato? Ragion per cui gli eretici ed i gentili hanno scritto falsamente che Cristo abbia inviato libri magici a Pietro e Paolo. 8) I nobili ebrei ed i romani credettero a Cristo. 9) I miracoli e le profezie dei discepoli di Cristo sono provati. 10) Cristo non promise ricchezze ma solo sofferenze e morte. 11) Egli si mostra ai discepoli resuscitato. 12) Se gli apostoli ingannavano se stessi e gli altri, non avrebbero affrontato il martirio. 13) La vita apostolica è proba ed innocente. Essa resta sempre tale tra gli apostoli ed i veri cristiani e cosí è predicato ovunque fino al presente giorno ("et sic ubique praedicatur usque in hodiernum diem").[74] 14) La povertà dei discepoli è nota.[75] I quattordici argomenti aggiungono di nuovo rispetto a quelli usati per Mosè, le conclusioni che ri-

che dicono che il serpente era stato fatto con astrologia sotto stolti: "Io ho personalmente sperimentato che le figure astrologiche non possono tanto; le facciano coloro che criticano e poi parlino" (*ibidem*). Subito dopo per altro si dà per possibile il passaggio di Cinghi per il Mar Caspio sia per cause naturali sia per arte diabolica.

[72] "*per Magiam miracula fecisse*" (*ivi*, p. 133).

[73] *Ibidem*.

[74] *Ivi*, p. 138.

[75] La esposizione di quattordici argomenti termina però con questo ricordo: "moltissimi ebrei e turchi e falsi cristiani negano tuttavia la storia evangelica ed apostolica, e sostengono che è falsa, e che invece essa ha acquistato certezza nel corso del tempo, poiché in una certa città che non voglio nominare, alcuni machiavellisti, dipingendo degli apostoli flagellati, posero al quadro il titolo *Pro falsariis*" (*ivi*, p. 139). Si tratta di una di

guardano gli apostoli,[76] cioè l'indirizzo ecumenico che Cristo seppe consegnare ai suoi discepoli, di contro a quello intinto di ragion di Stato che permane in Mosè. Questo elemento rappresenta la superiorità di Cristo, ma non esclude che nell'uno e nell'altro la saggezza dei fondatori di religioni si basasse sulla loro conoscenza magica. Una riprova del carattere magico della missione del Cristo è offerta dal fatto che Dio "prima ed al momento del primo avvento fece che non mancassero influenze celesti e miracoli."[77] Piú sotto riassumendo la propria posizione metafisica Campanella scrive: "ogni cosa è in Dio idealmente [...] negli Angeli amministratori delle cose celesti e terrestri come nei discepoli che insegnano la ideazione, e nel cielo come nel comune sigillo delle formazioni celesti e terrestri (il Pantoformio di Trismegisto), negli elementi come in strumenti, e nelle cose come nei recipienti ultimi.

quelle notazioni che fanno di nuovo venire in mente la tecnica libertina e che fanno fortemente dubitare della integrale validità della esposizione precedente.

[76] Campanella sottolinea la ammirevole unità dello spirito di Cristo e la pace ed il consenso in tutta quanta la dottrina dogmatica e morale (*ivi*, p. 141). Ma subito dopo questa *convenientia* viene limitata; essa riguarda la *substantia* e non gli aspetti secondari della dottrina. Anzi le discrepanze sugli aspetti secondari divengono un motivo apologetico, in quanto dimostrano che i testi non furono scritti in seguito ad un accordo, né che fossero stati suggeriti da un demone ingannatore. Vediamo ora quali siano gli aspetti secondari della dottrina su cui i vangeli non mostrano accordo smentendo la *convenientia*. Essi sono i seguenti: uno pone l'ora terza, un altro la sesta; uno parla di *una* liberazione dal Demonio, l'altro di *due*; uno di *un* angelo nel Sepolcro, un altro di *due*; uno di Spirito Santo che penetra Cristo, l'altro di inviato dal cielo dopo 50 giorni. Solo Matteo scrive dell'avvento dei Magi, e talune parabole; solo Giovanni del miracolo di Lazzaro, e del cieco nato, e della piscina, e dell'eternità del verbo di Dio. Solo in Luca leggiamo l'annunciazione di Gabriele a Maria e l'adorazione dei pastori, ed i canti, e la descrizione del Mondo sotto Augusto. In questo elenco di questioni (che non dovrebbero toccare la *substantia*) risultano invece alcuni punti dogmatici di fondamentale importanza; primo fra tutti la divinità del Cristo. Piú sotto, sempre a proposito di questo problema, egli riporta a dimostrazione della divinità di Cristo il celebre passo di Giovanni, e poi alcune citazioni di Paolo, invero non molto significative; ma a proposito di una di esse (che egli presenta come prima) e che contiene l'espressione riferita a Cristo "*super omnia Deus benedictus in saecula,*" egli sente il bisogno di ricordar la celebre osservazione dei seguaci di Serveto, nel modo che segue: "non mi curo per niente della sacrilega punteggiatura dei servetiani, su questo punto, perché io cerco per me la verità, e non il contendere" (*ivi*, p. 144). Della pretesa *fictio* della resurrezione (sia di Lazzaro che di Cristo) Campanella si libera coll'argomento dei poveri pescatori, che non avrebbero saputo fingere (*ivi*, p. 145). Sull'attesa del Messia, sostiene che l'errore dei giudei consiste nell'attendere nel primo avvento quelle cose che sono promesse avvenire a poco a poco nella Chiesa, e che debbono compiersi nel secondo avvento, come massimamente si ricava dal c. 53 di Isaia (*ibidem*). Ed io, ripete piú oltre Campanella, sospetto che sia prossima una apparizione del divino (*ivi*, p. 157). La conclusione di Campanella sui miracoli di Cristo è dunque che non si trova nessun sospetto di frode né in lui né nei suoi discepoli (*ivi*, p. 153). Ed ancora ricorda che stoltamente è paragonato ad Apollonio, e ad altri "la magia dei quali era evidentemente naturale" (*ibidem*).

[77] *Ivi*, p. 146.

E certo le stelle dovevano servire a Cristo in quanto era Dio, come segni da lui posti per noi; ma in quanto uomo ha patito da loro calore, siccità e molte cose che gli uomini veri patiscono, come egli ha voluto preordinare. Perciò dalla medesima costellazione dovrebbe derivare in noi la medesima operazione, ma invece ne seguono diverse operazioni per le diverse nostre affezioni."[78] Ai nostri tempi, continua il Campanella, "una potente costellazione ha indicato Lutero [...] ed ha insieme indicato Ignazio coi suoi gesuiti ed i cappuccini..."[79] Poco sotto è ripetuto che "secondo il numero comune degli anni Mosè promulgò la sua legge quando nel trigono del sole avvenivano grandi sinodi. Ma secondo Albumasar ed Aly, espositori maomettani, ed il nostro Cardano, sotto il trigono di Saturno e di Mercurio."[80]

Vale la pena di confrontare questo passo con una annotazione di una lettera a Mons. Francesco Ingoli in cui Campanella a proposito del significato magico della apparizione di Cristo scrive che levare il pronostico significa "un levar via il massimo luoco teologico, come dice Melchior Cano, 'Goliam proprio gladio confodere,' e favorir a' manichei dicenti che Mosè e San Matteo erraro ponendo l'astrologismo di Balaam e la nova stella."[81] In sostanza Campanella differenzia la sua posizione da quella manichea in funzione dell'astrologismo; mentre per i manichei Cristo è una entità emanata dal Padre, che non ha alcun rapporto colla figura storica del Cristo, per Campanella la possibilità del legame è stabilita unicamente sulla base della influenza astrologica, cessando la quale non resta che la conclusione manichea.

Il sospetto che Campanella seguiti a dare una interpretazione magica di Mosè e di Cristo è dunque assai forte. L'esame dello *Atheismus* ci ha permesso comunque di distinguere nettamente due aspetti del

[78] *Ibidem.*
[79] *Ibidem.*
[80] *Ivi*, p. 148. Sono queste le pagine che hanno dato origine alla persecuzione del Campanella, di cui è ricordo nelle *Risposte alle censure dell'Ateismo Triunfato* (1631) ora pubblicato in Tommaso Campanella, *Opuscoli inediti* a cura di Luigi Firpo, Firenze. MCMLI. Per le idee astrologiche del Campanella (a prescindere dagli sviluppi patriziani), si veda anche *Metaphysica* e soprattutto la parte III, p. 50, ove la soluzione del rapporto cielo-terra è posta sotto la tutela di Origene (*"omnia autem scripta sunt in Coelo, qui est Dei codex ut Origenes testatur"*; ma subito dopo si aggiunge: *"mihi autem non videtur coelum tantummodo esse Codex: sed tota rerum universitas"*), e di S. Tommaso. Sul modo come Campanella utilizza il pensiero di quest'ultimo ritorneremo per altro più sotto. È da vedere infine la *Disputatio contra murmurantes citra et ultra montes in bullas SS. Pontificum Sixti V et Urbani VIII Adversus Judiciaria* edita in *Atheismus triumphatus, De gentilismo non retinendo, De praedestinatione et reprobatione et auxiliis divinae gratiae Cento thomisticus*, Parisiis, MDCXXXVI, pp. 253-73.
[81] *Lettere*, cit., p. 330.

problema apologetico campanelliano. Da una parte la proposta di trasferire all'interno del cristianesimo la universalità della scienza; per l'altro il permanente magismo nella interpretazione del culto che è vero solo in quanto rappresenta sensibilmente il rapporto reale dell'uomo colla natura e colla comunità. I due aspetti non sono in contrasto; nell'idea del Campanella la vera religione è modernamente aperta alla scienza, nello stesso modo che in Mosè ed in Cristo era fondata sul loro sapere magico.

Il carattere di verità della religione cristiana è quindi racchiudibile in questi elementi: 1) la sapienza dei fondatori in concomitanza con particolari influenze astrali; 2) il carattere di universalità che assume la proposta religiosa in contrasto colla particolarità del machiavellismo; 3) la possibilità di accordare colla scienza una religione ecumenica fondata magicamente. La realtà e validità di quest'ultimo carattere magico è confermata da altri testi del Campanella. Negli *Astrologicorum libri*, già da noi citati, Campanella sostiene che anche Dio "mandò il suo figlio quando venne la pienezza dei tempi."[82] E per quanto riguarda l'uomo, egli afferma che è in nostro arbitrio di non sottostare alle stelle "ma di salvarci dai mali portati da esse e di procurarci il modo di impadronirci dei loro beni."[83] Accennando alla questione delle preghiere alle stelle ed in particolare al sole, Campanella risolve il problema sostenendo che "è bene rivolgere la nostra adorazione al sorgere del sole, non perché ivi soltanto sia Dio, ma perché di lí viene la luce che purifica l'anima, e che invita a contemplare la bellezza di Dio, mentre addolcisce ed attenua i sensi corporei."[84] Il segreto magico della legge cristiana sta nel fatto che essa "ebbe inizio sotto il trigono del Sole e di Giove, e perciò coltiva la pietà, la purezza, la castità e tutte le virtú e celebra il giorno del sole, che è tipo del Messia."[85]

Mi sembra non vi possa essere dubbio sul significato magico che Campanella attribuisce alla religione cristiana. Nel *De siderali fato vitando*, egli si preoccupa poi di inserire la creatività umana entro la determinazione stellare: "Dio ci avrebbe dato invano l'Astrologia, se essa non potesse giovarci. Come infatti gli occhi e l'olfatto e l'udito e la memoria e le altre facoltà della parte potestativa, conoscitiva e volitiva, sono stati donati dall'autore della natura per la conservazione dell'animale, cosí tutte le arti, figlie della natura, valgono ad assicurarci

[82] *Astrologicorum libri*, cit., p. 213.
[83] *Ibidem*.
[84] *Ivi*, p. 215.
[85] *Ivi*, p. 229.

della vita, affinché possiamo conseguire ciò che ci giova, e possiamo respingere il male. Cosí pure le scienze, se sono veramente scienze, create dall'amore di sapere, e non dalla sola curiosità..."[86] I rimedi che si possono opporre al fato sono in primo luogo la possibilità che Dio creatore del fato ci offre di disporci al di sopra del fato; secondariamente la ragione, che ha creato le scienze, e "volesse il cielo che i principi, lasciate le ridicole scienze degli antichi, favorissero davvero gli ingegni del nostro tempo. Non vi è niente infatti che la ragione umana possa vincere. Ma occupano le scuole i sofisti, incapaci di inventare, pronti a tormentare gli inventori della verità. Perciò non c'è da stupirsi che ancora non siano venuti a luce tutti i rimedi che Dio offre contro le calamità fatali."[87]

La religione in cui Campanella crede è quindi questa della natura; rispetto ad essa quella cristiana è un momento, ed esattamente un momento volto nella direzione della *communitas.* Il sapere magico contiene quello religioso ed ovviamente può correggerlo e regolarlo.

Una impostazione analoga è nella *Monarchia Messiae* ove si sostiene che "se tutto quanto il mondo fosse retto da uno solo si moltiplicherebbe la scienza, per la sicurezza della navigazione, dei viaggi, delle mercature, e gli scambi delle cose che sono conosciute in una singola nazione, con quelle che sono conosciute in altre. Le scienze sarebbero coltivate meglio, e specialmente l'astronomia, l'astrologia, la fisica e la politica, che esigono molte osservazioni, e molti osservatori [...] Ma il diavolo invidiando un tanto bene, vorrebbe che tutti rimanessero entro i limiti della propria religione come vermi entro il formaggio per farci ignoranti ed ingannarci."[88]

Il carattere fondamentale di questo testo campanelliano (soprattutto nella sua originaria stesura italiana),[89] va colto nel tentativo di spiegare

[86] *Ivi*, p. 4.

[87] *Ivi*, p. 11.

[88] Tommaso Campanella, *Monarchia Messiae*, a cura di Luigi Firpo, Torino, 1960, p. 13.

[89] Per quanto riguarda quest'opera la edizione a stampa riproduce sostanzialmente il testo della stesura italiana quale si può ricavare dal Ms. lucchese (Biblioteca Governativa, Ms. 2618, cc. 143-248). Alcune modificazioni sono però significative. Innanzi tutto sono quasi tutte aggiunte le citazioni di S. Tommaso, cosí per esempio quelle a p. 5, 14, 24, 30, 35, 39, 40, 53 (2 citazione), 59 (2, 3 e 4 citazione), 63, 64, 67. Si tratta della quasi totalità delle citazioni tomistiche, a conferma del fatto che il richiamo a S. Tommaso sorge nella mente campanelliana quando i suoi interessi filosofici generali sono già definiti. Alcune altre modificazioni sono significative. Cosí nel testo latino a p. 28 è scritto "*regna infidelium quatenus ratione reguntur quodammodo sunt Christiana,*" nel testo italiano invece è detto in modo assai piú forte "sono cristiani implicitamente." Tale variazione ha l'apparenza di essere una correzione del censore. Cosí a p. 36 è aggiunta nel testo

la differenza della sua posizione da quella degli anabattisti. Quest'ultima è caratterizzata come quella di coloro che "asseriscono che Cristo ha tolto via tutti i tribunali politici, e le armi, ed i Principati, quando ha detto: [...] Non giudicate e che la Chiesa era una Repubblica popolare senza preminenze del sacerdote massimo, e quasi anarchia"[90]; ed appunto contro gli anabattisti egli osserva che "essendo la giustizia secondo la natura umana, conviene a tutti e secondo il diritto naturale, il tribunale politico, ed il diritto naturale dipende dal diritto divino eterno, e dall'arte divina, che è Cristo, verbo e sapienza divina, arte dell'eterno padre. Perciò è del tutto impossibile che Dio abbia tolto i tribunali politici, ma è manifesto che li ha emendati, favoriti ed affidati al giudizio della Santa Chiesa."[91]

Ancora sullo stesso tema Campanella osserva che "se Cristo non avesse assunto il dominio temporale, non potrebbe contrastare sinceramente gli anabattisti, che spogliano i cristiani del dominio temporale ed Erasmo che asserisce che le guerre sono interdette ai cristiani. Infatti realmente i cristiani sembrerebbe che dovessero fare quello che aveva fatto Cristo, e non mantenere i costumi della gentilità."[92] La argomenta-

latino questa critica ad Erasmo: "*et sic interpretandi sunt Doctores sancti, ubi negant usum gladii, hoc est ad superbiam et vindictam et avaritiam, et ambitionem dilatandum, vel ad cogendum infideles nondum conversos ad Evangelium per vim: nam fides est suadenda, non imperanda teste Bern. sed nemo sanctorum negat usum gladii pro medicina, pro acceptam fidem. Taceat infelix Erasmus.*" Anche qui l'aggiunta ha un tono chiaramente voluto dal censore. Ugualmente aggiunta è a p. 38 la *Resp. ad Erasmum Calvinum et Ferum*. Notevolmente ampliato il c. undicesimo con autorità di concilii rapidamente riassunte nel testo italiano. Aggiunta è tutta la *Appendix* a p. 63.

[90] *Ivi*, p. 22.

[91] *Ivi*, p. 26.

[92] Si scopre qui l'origine storica della tematica del *Gentilismus non retinendus*. Esso è per esempio nella prima *Poetica* assai piú acuto che nella seconda stesura: "sarebbe dunque errore intollerabile finger nelle cose divine favole scelerate, quali son quelle delli greci..." (Tommaso Campanella, *Poetica*, a cura di Luigi Firpo, Roma, 1944, p. 87). Vediamo piú sotto come i temi greci e gnostici non scompaiano mai dal pensiero campanelliano. Tuttavia l'ostilità alle favole può essere spiegata coll'influenza anabattistica, anche se mediata dallo gnosticismo antitrinitario. Per quanto riguarda il *Gentilismus non retinendus*, esso è tutta una proposta di riaprire dalla *natura* ed attraverso la scienza la fonte della rivelazione: "dopo l'interpretazione della natura fatta dai Gentili per i Gentili può e deve farsene un'interpretazione nuova che costituisce la scienza e la filosofia umane..." (*Della necessità di una filosofia cristiana*, cit., p. 7); "chi [...] nega la necessità di una riforma del sapere, deve anche negare la scoperta di un nuovo mondo, di stelle, di pianeti, di mari, di bestie, di nazioni, e di religioni prima sconosciute, e deve sostenere che il genio cristiano non possa riuscir piú eccellente del genio pagano" (*ivi*, p. 11). Si veda poi il tema della natura come codice di Dio, pp. 15 e sgg. E piú oltre: "Galileo colla scoperta di nuove stelle per mezzo del telescopio e Flavio Gioia con l'invenzione mirabile della bussola, e altri con quella delle armi da fuoco hanno dato lustro al Cristianesimo" (*ivi*, p. 72).

zione campanelliana è volta insomma a dimostrare la necessità della gerarchia. Ma questa deve poi essere a servizio dei popoli. Cosí Campanella è esplicito nell'affermare che "tutto ciò che i principi danno alla Chiesa, prima è stato di Cristo da cui essi lo ricevettero. Perciò non lo donano, ma pongono in comune ciò che essi avevano in particolare."[93] Inoltre la gerarchia è in funzione della sapienza e della scienza, della abolizione della guerra, della cessazione della fame, della peste.[94] Un esatto intendimento della *Monarchia Messiae*, tolti i riferimenti tomistici, ci porta a concludere che Campanella vi difende il programma anabattistico attraverso la strutturazione gerarchica; e quest'ultima giustifica poi la possibilità ecumenica, in quanto organizzazione e scienza si condizionano a vicenda.

Il duplice tema del governo popolare e dello ecumenismo scientifico ritorna anche nelle opere piú tarde del Campanella. Il secondo è infatti al centro delle motivazioni della grande *Theologia*. In apertura dell'opera Campanella riassume ciò che lo ha convinto della necessità di aggiornare la teologia ed i motivi sono questi: 1) La eresia in nesso alle nuove scoperte geografiche ed alle nuove religioni che si sono venute conoscendo; 2) la scoperta del nuovo mondo e con essa "di un nuovo cielo e di nuove stelle e di nuovi sistemi celesti e di nuove concezioni dell'universo elaborate dopo Copernico [...] Nelle quali discipline essendo i nostri teologi scarsamente versati e soltanto considerando quel che vanno leggendo e copiando (ed anche quello superficialmente) si trovano difettosi nella sacra dottrina, parlano sovente da ignoranti e procedono in mezzo alla derisione di chi filosofa sull'esperienza."[95] "Il terzo motivo è l'invenzione di novità e la riforma delle scienze, poiché abbiamo trovato che le scienze della natura devono essere da noi trattate altrimenti che da Aristotele."[96] Il quarto motivo è legato alla filosofia del Campanella che non si è applicata a una sola scienza, ma a tutte, e da ultimo le ha tutte riformate secondo le sue proprie meditazioni e

[93] Il testo italiano a questo punto cosí conclude: "et porgono l'uso non l'autorità al Papa e alla chiesa et cosí pur fe Costantino"; il testo latino probabilmente ampliato dal censore suona cosí: "*qui enim dat, privat se data re: at omnes donatores possunt esse clerici, et re data frui. Ergo dant usum de facto ipsi Papae et non auctoritatem de jure. Vel potius cedunt, ut alibi demonstravimus, et sic fecit Constantinus. Ut bene August. Triumphus interpretatur in lib. de Potestate Papae, et D. Thomas 3 De regim. Principum*" (*ivi*, p. 37).

[94] Si vedano i capitoletti "ex cessatione bellorum; ex cessatione famis; ex pestis cessatione; ex abundantia scientiarum; ex communicatione scientiarum et bonorum utilium" (*ivi*, pp. 14-5).

[95] *Dio e la predestinazione*, cit., p. 5.

[96] *Ivi*, p. 7.

le illuminazioni della Sacra Bibbia.[97] "Il quinto motivo è lo zelo carnale degli scolastici moderni, onde sono talmente legati al dottore della loro compagnia da reputar ciancie e sofismi tutto quello che leggono fuori della opera di lui ovvero a lui contraria."[98] Come è facile constatare, Campanella è perfettamente consapevole che la teologia è stata posta in crisi essenzialmente dalla nuova scienza, e la sua elaborazione teologica è un esplicito tentativo di accordare la religione alla nuova scienza. Non gli manca neppure la consapevolezza che di fronte a nuove scoperte siano necessari anche ulteriori aggiornamenti. I rifacimenti della *Metaphysica* sono esplicita dimostrazione di questa sua convinzione.

È veramente strano come la centralità di questo tema non sia stata rilevata anche per quel che riguarda il *Quod reminiscentur.* Il programma apologetico di quest'opera dà per scontato: 1) l'incontro scienza-religione nel modo come è prospettato da Campanella; 2) le riforme politico-sociali che rendono l'ambiente adatto ad accogliere la nuova dimensione religiosa e scientifica. Dando per dimostrati questi due presupposti, si riversano sulle altre confessioni e religioni le conseguenze di una frattura che Campanella ha la consapevolezza di poter rimarginare. Cosí rivolgendosi ai monaci, Campanella mostra la inadeguatezza del sapere tradizionale scolastico e verboso.[99] La domanda "cur investigatio reprehenditur?"[100] traversa tutta l'opera. È la nuova scienza e non il sapere scolastico che è conforme alla S. Scrittura.[101] La confutazione dei luterani è tutta impostata sul contrasto tra lo sviluppo della scienza nei paesi germanici,[102] e la contraddittorietà delle conseguenze politiche[103] (negazione della libertà) e teologiche (il Dio che opera tutto e non rende possibile la scienza).[104] La confutazione della religione pagana è impostata sul principio che essa eleva a dignità delle utilità immediate (per esempio il sole e gli astri),[105] ma mancando del prin-

[97] *Ivi,* p. 9.
[98] *Ivi,* p. 13.
[99] "*post inventionem novi orbis, novarum stellarum, et rerum ignotarum priscis novae doctrinae in physicis debentur, quae rididulos ethnicos sapientes fuisse ostendunt prae vobis*" (Fr. Thomae Campanellae, Stylensis, *Quod reminiscentur et convertentur ad dominum universi fines terrae* (Psal. XXI) Patavii, 1939, p. 53.
[100] *Ivi,* p. 54.
[101] *Ivi,* p. 59.
[102] *Ivi,* p. 108.
[103] *Ivi,* p. 117.
[104] *Ivi,* p. 144.
[105] *Ivi,* p. 204.

cipio unitario non sa elevarsi alla utilità del tutto.[106] Contro i pagani del mondo presente, soprattutto quelli americani, la confutazione parte dalle nuove scoperte galileiane.[107] Anche il pensiero di Maometto viene confutato in base alla scienza.[108] L'errore del maomettismo sta essenzialmente nel voler nascondere colle favole le verità naturali e nel voler difendere colla spada quelle medesime favole.[109] Di qui la maggiore considerazione che Campanella dimostra per i persiani che ammettono la *scientia*[110] e l'astrologia pur mancando del principio unitario[111] in quanto bene e male non possono derivare dallo stesso principio. Agli ebrei poi è rimproverato di conoscere Dio solo nella sua *impotentia* e non in tutti gli aspetti di purificazione magica e di azione che vengono dagli angeli e dagli uomini.[112] Dio è infatti definito dai talmudisti "impotentem in multis."[113] Il senso della apologetica campanelliana nasce dallo incontro della scienza e della libertà per quanto riguarda l'uomo; e dall'innesto di un riferimento unitario in una molteplicità di centri di forze, per quanto riguarda la soluzione filosofica.

Il secondo tema (quello cioè della funzione popolare della chiesa) rivive ancora nei *Discorsi della libertà e della felice suggezione allo stato Ecclesiastico*; la impostazione dell'*Atheismus* ritorna nella forma della limitazione del potere tirannico. Il tiranno è colui che "sé solo liberar intende dalla servitú della miseria, ma non del peccato, e li popoli soppone o non cura di sopponer alla miseria e al peccato per suo pro e gusto."[114] Per rimediare a questa stortura, si propone che la religione eserciti una funzione di freno.[115] Questo era di per sé sufficiente

[106] "*si enim omnis series habet suum optimum secundum quid, idest illius ordinis, tunc omnes series simul habebunt aliquid supra se omnes omnium optimum simpliciter*" (*ivi*, p. 205).

[107] *Ivi*, p. 225 e pp. 262-63.

[108] "*nisi navigatio jam patefaceret hoc mendacium, adhuc contra philosophiam defenderetur*" (Tommaso Campanella, *Legazione ai Maomettani* (*Quod reminiscentur libro IV*, a cura di Romano Amerio, Firenze, 1960, pp. 33-4).

[109] "*Natura quidem est Dei lex et ministerium in rebus susceptum: Deus autem contra suam legem non facit*" (*ivi*, p. 47).

[110] *Ivi*, p. 107.

[111] *Ivi*, p. 121.

[112] "*Narravit enim fede dignissimus diabolum simulantem se Deum apparuisse vinculis detento, et suadere conatum esse quod Deus non possit semper facere quicquid vult, sed tempus expectare opportunum; item posse abbreviare ac minuere, non autem tollere hominum mala. Quapropter nihil mirum, si scriptores Talmud, contra Deum erecti, a diabolo delusi sunt taliaque scripserunt*" (*ivi*, p. 92).

[113] *Ivi*, p. 98.

[114] *Ivi*, p. 20.

[115] "Li baroni non ponno sfrenarsi... sendo qui frenati dal timor della confiscazione..." (*ivi*, p. 25); "l'ambizione istessa è freno contro il malfare, nonché la religiosità profes-

all'epoca dell'età dell'oro[116]; nel mondo moderno invece l'età dell'oro è da ricostruire attraverso l'ecumenismo magico; intanto la religione può tendere a limitare il dominio della tirannide. Cristo infatti "corregge questo modo di dominio, ed insegna che la dominazione cristiana non è altro che servire Dio come capo e pastore delle sue pecore razionali, cioè come ministro del suo popolo e non come padrone."[117] La presenza cristiana deve rendere il principe consapevole di ricercare "la conservazione e la felicità della comunità, e non la comunità di cercare la conservazione e la felicità del principe."[118]

Sono da richiamare a questo proposito anche quelle pagine del libro XXIII della *Theologia*[119] in cui si "dissolvono gli argomenti dei politici contro i varii ordini della religione, ed i loro voti." In questo testo si legge che "vediamo nel regno di Napoli tutti i padri di famiglia che hanno un figlio fare donazione dei propri beni a quest'ultimo, dopo averlo vestito dell'abito ecclesiastico [...] Altri che hanno solo figlie le fanno monache e fatta loro la donazione dei propri beni, defraudano il fisco dei tributi e delle esazioni."[120] E piú sotto si dice che "la religione è divenuta scuola di coloro che devono fuggire a pene, e lenocinio di principi, e velame di delitti, e gravame dello stato, ed inganno dei miseri, e siamo in pericolo che tutti i popoli credano che la Religione sia un'arte per tener soggetti i popoli, come insegnano i Machiavellici e la maggior parte dei politici, e che sia piú vera quella che insegnano Lutero e Maometto senza celibato e monacato."[121]

A queste critiche che Campanella presenta come argomenti dei politici egli offre le risposte, che dovrebbero dissolverle. Circa la nobiltà napoletana egli dice: "vediamo [...] a Napoli la moltitudine dei cosí detti nobili, che costituisce la terza parte della cittadinanza, legata alle delizie, agli amori, alla lussuria, e che credono che compito della nobiltà sia l'oziare e il divertirsi. Essi sono circondati da una moltitudine di servi che si dedicano a vani, superflui e criminosi uffici..."[122] Per quanto riguarda i religiosi è vero che i "Gesuiti erogano molti beni

sata" (*ibidem*); "li baron son frenati da gran vizi, inviati a gran virtú, e i lor figli son cardinali, vescovi, papi e capitani di santa chiesa..." (*ivi*, p. 34).

[116] "*Sub Religiosi Saturni temporibus* (*ait Plato in Civili*) *vivebat saeculum felix, quoniam sufficiebat religio frenandis populis*" (*ivi*, p. 12).

[117] *Ivi*, p. 79.

[118] *Ivi*, p. 81.

[119] *Theologicorum liber XXII* in quo *De dictis Christi legislatoris seu de lege evangelica.*

[120] *Ivi*, c. V, art. 4.

[121] *Ibidem*.

[122] *Ibidem*.

spirituali al popolo e ne accumulano molti materiali"[123] ma è anche vero che nessuno è obbligato a tenerli, ed il papa ha accondisceso a proibirne la permanenza in Venezia.[124] Per quanto riguarda l'appunto che la religione è divenuta scuola di tiranni, Campanella risponde di essere convinto "che gli oziosi ed i ricchi, fatti religiosi, rovinano la religione. Perciò devono essere mandati a lavorare nel nuovo mondo e dove l'evangelo non è predicato."[125] Soprattutto è da eliminare la proprietà "in quanto diminuisce la carità verso il prossimo."[126] Le risposte, ben lungi dal negare i fatti, ne allargano invece l'ambito.

Questa soluzione già presentata nell'*Atheismus* contiene anche gli elementi di una ulteriore divisione. Campanella era chiamato a decidere tra una interpretazione dell'*antimachiavellismo* per cui la filosofia della luce è proposta come una serie di regole che limitano la cieca dimensione particolaristica degli interessi politici ed una interpretazione per cui la filosofia della luce non si contenta di dare limiti all'azione, ma pretende ad una radicale trasformazione delle basi di essa, e quindi promuove la estirpazione comunistica della motivazione basata sull'interesse e sulla ragion di stato. Le due posizioni coesistono sul piano teorico. Anche per quanto riguarda la prima però Campanella ritiene che essa non possa esercitare il suo effetto senza a sua volta essere condizionata da forze reali, ed in relazione all'impostazione stessa del suo pensiero, queste gli si precisano soprattutto nella forma della comunità dei fedeli come capace di esprimere la funzione di controllo delle *plebeculae*, e dello stato ecclesiastico come capace di farsi centro di irradiazione ecumenica da un punto di vista politico e scientifico.[127]

[123] *Ibidem.*

[124] "*Qui ergo non vult Jesuitas accipiat Capucinos. Papa non obligat christianos populos nisi ad cultum divinum et ad eas religiones quas voluerint...*" (*ibidem*), e più sotto: "*fateor religiones catholicorum collabi paulatim, et aliquas in summa sanctitate et doctrina inchoatas, jam corruisse, multoque deterius de his qui incipiunt cum commodatibus et grammaticalibus potius doctrinis*" (*ibidem*).

[125] *Ibidem.*

[126] È inserito in questo capitolo una critica del comunismo anabattistico. La critica ci conferma il diverso modo di concepire il comunismo: "*Genevienses et Anabaptistae volentes omnes et singulos cives labore aliquo manuum vivere idem faciunt ac si corpus totum ex manibus et pedibus constituerent sine oculis, sine auribus* [...] *At si cuncti vivant more corporis humani, ut natura jubet, quae speciem non separat ab individuis nisi idealem, tunc ut plurimum laborant, et aliqui contemplentur, et aliqui insuper doceant, ita quod omnes operentur, et nullus sit ociosus, sed non omnes operentur manualiter, alioquin omnes essent manus. Hoc quidem perplacet ut in communitate vivant et omnia bona sint communia*" (*ibidem*).

[127] Questo motivo è di nuovo particolarmente vivo nella ultima opera del Campanella. Si veda: *Documenta ad Gallorum nationem et responsio ad murmur ecc.* in *Opuscoli inediti*, cit., "*Dei munus est regnum hoc sacerdotale: non quidem est Barberinorum*

Campanella non dà insomma delle regole istituzionali o costituzionali di limitazione del potere dei principi (anche se vedremo che la *Theologia* enuncia principî di libertà individuale e sottolinea la necessità della garanzia giuridica individuale); sente invece che tali regole devono avere a loro base dei punti di forza, altrimenti restano soggette ad essere di continuo violate; il controllo collettivo gli si presenta allora nella fisionomia di una religione aperta alla *communitas*.

Per intendere le ragioni di questa impostazione deve essere riconosciuto che Campanella seguita a cogliere il significato del problema sociale in un rapporto diretto tra la gerarchia laica ed ecclesiastica ed i popoli. Ogni mediazione borghese del problema o gli sfugge o è respinta. Descrivendo in uno scritto tardo la situazione di Napoli, Campanella scrive: "il popolo ha inanti a gli occhi li tributi, le gabelle ogni dí crescenti, e non solubili, e come nullo ha podere né casa homai, che non soggiaccia all'imperio d'esattori [...] Item che non ci è giustitia contra i ricchi, sol contra poveri nel male, nel bene è contro [...] A nobili poi è certo, c'hanno abbassato le famiglie potenti, perché non habbin capo, come la Sanseverina e la Ursina. Item hanno esaltato gente bassa con titoli per denari sopra la vera nobiltà per smaccarla..."[128] Le alleanze e le convergenze appaiono a Campanella anche nel periodo francese sempre modellabili in quelle che si erano realizzate all'epoca della Congiura; il potere sovrano si presenta perciò a lui in una sua assolutezza non mediata, legata al continuo pericolo della trasformazione tirannica. La difesa dello strumento di controllo popolare assume per questo talvolta un rilievo per sé, indipendentemente dalla sua funzione di stimolo dell'azione politica, e di giustificazione dell'ecumenismo.[129]

aut Italorum, aut Gallorum, aut Hispanorum, sed omnium virtuosorum totius mundi. Ex toto enim mundo adsumuntur ad episcopatus et cardinalatus, ad abbatias, ad papatum, qui virtutibus et scientiis operam navant; propptereaque a toto mundo faveri debet imperium hoc sacerdotale" (*ivi*, pp. 88-9). E piú sotto il papato è il tribunale comune dei principati nelle loro controversie e nelle controversie di ciascun principe col proprio popolo: "*Nonne rectum est et secundum naturam, ut principes christiani, quando inter se dissident aut populus cum principe litigat, habeant arbitrum determinantem lites?...*" (*ivi*, p. 89). Il nesso *papato-scienza-controllo popolare* è quindi un elemento permanente dell'orientamento politico campanelliano.

[128] *Le monarchie delle Nationi finirsi nella Romana, alla quale et à tutte segue e sovrasta la Christiana, a cui dal Fato Divino fu promesso il Regno di tutto il Mondo. E quelli principi haver piú parte in essa chi piú a quella s'ingeriscono secondo la Sacra Scrittura et la Natione*, in Luigi Amabile, *Tommaso Campanella nei castelli ecc.*, cit., vol. II, p. 340.

[129] Anche Campanella è consapevole del pericolo che è contenuto nella sua posizione. Proprio a proposito della *Monarchia del Messia* in una lettera a Cassiano Del Pozzo, egli

Tuttavia sarebbe errato andare troppo oltre in questo rilievo. Quando infatti Campanella difende la religione, egli intende riferirsi sempre a questo strumento di trasformazione ecumenica che abbiamo cercato di definire nel suo rapporto col magismo. La sua ostilità ad una chiesa incapace di sentire il problema di questo legame magico-ecumenico è scoperta. L'educazione gesuitica gli appare tale che "i fanciulli scolari di Giesuiti si mostran dotti con recitar quelli argomenti, e i versi et orationcelle che loro danno i Maestri, e poi fatti grandi, restano bestialotti e senza frutto."[130] Di contro al momento della pubblicazione del *Cento Thomisticus*[131] che dà battaglia sul tema della struttura del divino e sull'inglobamento in essa del male, e che corrispondentemente si presenta come una difesa molto prossima all'erasmismo della libertà in nesso all'*impotentia* di Dio, Campanella collega questo suo "smontaggio" quasi libertino del divino alla difesa della possibilità stessa della mediazione ecclesiastica tra principi e popolo.[132] Il giudizio dell'Amabile, che in relazione a tutta questa produzione del Campanella coglieva solo l'aspetto della finzione, va dunque radicalmente ridimensionato. E tale revisione deve partire dal fatto che il pensiero del Campanella è, tutto sommato, ricostruibile con notevole esattezza attraverso una lettura attenta delle sue opere e delle loro ritornanti motivazioni centrali.

annota: "Di più la *Monarchia*, stampata in Jesi, qua è necessaria; perché sendo approbata dal Mostro e dalla religione, è ritenuta solo perché dicono che dispiacerà a' principi mentre difendo le ragion della santa Chiesa: e questo è falso pretesto del Mostro, come Vostra Signoria vede, perché questo libro accorda i principi col papa: non è il libro del Santerello" (*Lettere*, cit., pp. 310-11).

[130] *Ivi*, p. 318.

[131] A proposito di quest'ultima opera va sottolineata la serietà delle censure che le vengono formulate. Il Firpo sia a questo riguardo sia in relazione al problema della influenza magico-astrologica in Cristo, tende a sottovalutarle riportandole in qualche modo ad intrighi di nemici. Tuttavia la conoscenza della *Theologia* conferma che i Censori vedono giustamente quando affermano che "*ex doctrina huius authoris colligitur clare quod, licet verbis admittat peccatum originale, in re tamen illud vere negat...*" (*Propositiones censurabiles e Centone Thomistico de praedestinatione, in Opuscoli inediti*, cit., p. 145).

[132] Tutte le ultime lettere del Campanella contengono l'argomentazione che segue: "Lutero vinse il primo punto contro la chiesa, che non devria tener beni temporali; e per questo Carlo V fece il decreto dell'*Interim*, perché occupando li protestanti le ricchezze del clero germano, lui con bona faccia potesse occupar Roma come lo fece, e la tenne per sette mesi. Ma perché nel secondo punto che Lutero mosse contro la chiesa restò scornato, parendo a tutti impossibile che l'indulgenza e le opere bone non valessero, né le male, a conseguir ben o male, ma sol ad essequire quel che Dio ha destinato *ab aeterno*, assolutamente senza condizioni se saremo boni o mali, ma per mandar pochi al paradiso ed innumerabili all'inferno, onde ne sequita che *nascimur iudicati ex decreto et non iudicandi ex operibus*, benché promette a tutti salvare, si osservaran la lege, ed *in corde suo* dice il contrario, perché non si salveranno se non quelli c'han destinato. Il quale dogma fa li principi tiranni, li popoli sediziosi e li teologi traditori, come Dio, che

Per quel che riguarda questa difesa delle gerarchie (in rapporto ai concetti sopra chiariti della impotenza e della inesistenza di Dio) dobbiamo constatare che siamo di fronte ad una penetrazione storica entro il mondo cattolico, di idee piú o meno chiaramente di origine naturalistica e libertina. Il fenomeno seguiterà a caratterizzare taluni ambienti filosofici e scientifici e piú oltre renderà possibile a *Leibniz* di porre il problema della unificazione religiosa. Non si è forse molto lontani dal vero individuando nel Campanella uno dei principali portatori di questa tematica in campo cattolico,[133] come il Grozio lo è stato in campo protestante. Agli studiosi del pensiero campanelliano che hanno visto l'assurdità di un pensiero notevolmente "scristianizzato" che si volge a "cristianizzare," è da osservare che un problema storico non può essere annullato con una reale o pretesa motivazione logica. Il cristianesimo campanelliano è parte di un concetto magico della religione che va oltre di esso. Dopo la rottura rivoluzionaria della congiura, il pensiero campanelliano volge ad aprire la religione cristiana ad un significato magico recuperando per un lato la *communitas* e per l'altro riaprendola, attraverso lo smontaggio del concetto tradizionale di Dio, alla accettazione della scienza, ed al riconoscimento della potenza umana. Alla luce delle convinzioni filosofiche del Campanella porre il problema della *verità* del *Cristianesimo* è un assurdo. La conoscenza non può infatti mai rappresentare nella sua pienezza l'essere. La verità del cristianesimo sta nella *utilitas* che può offrire alla comunità; e nella maggiore o minore *idealitas* che può riuscire a rappresentare nei suoi simboli. La misura dello assorbimento della *idealitas* sta poi ancora nella capacità operativa che riesce a sviluppare da sé. Che Cristo sia stato per Campanella solo "un uomo dabbene" e che continui ad esserlo

con la speranza de li beni eterni li quali ha risoluto di non darcili, ci priva ancora de li beni temporali. Dunque essendo questo contro la politica di tutti principi [...] per questo, dico, cessaro li principi di occupare il papato, pensando che la vera fede si conserva in quello: e Carlo V se ne fe' conscienza, e gli altri principi italiani dissentiro. Ma oggi il padre Bañes ed il padre Alvarez [...] hanno scritto che fu predestinato da Dio [...]; tutti li pseudoteologi, non che li eretici, con scritti e parole e prediche van insinuando nella mente di principi che difender il papalo non è difender la *vera fede sendo la* medesima fede quella di papisti e di calvinisti [...]" (*ivi*, pp. 391-92). È evidente il nesso che Campanella stabilisce tra la sua polemica contro la predestinazione e la possibilità stessa di una azione politica originale del papato e della chiesa cattolica come strumento popolare contro i principi.

[133] Mi permetto rimandare alle ricerche contenute in N. Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano, 1960, ed a ciò che ivi è detto per esempio del vescovo Caramuel (un ammiratore del Campanella). L'alternativa tra Caramuel e Grozio in relazione alla cultura napoletana non esiste. I due autori infatti in diverse situazioni storiche e con diversa capacità intellettuale e chiarezza logica, lavorano in una medesima direzione.

anche in questa seconda fase del suo pensiero, è fatto già accertato (su cui ritorneremo nell'esame conclusivo della *Theologia* che ora andiamo a fare). Ma anche in queste condizioni al cristianesimo non può essere tolta una sua capacità magica, che Campanella si sforza non solo di recuperare, ma di riaprire alla nuova fonte di rivelazione che la scienza individua di nuovo nella natura. In questo nesso sta la spiegazione di quell'assurdità apparente, che il Croce si rifiutava di accogliere, ma che la realtà documentaria ci restituisce come una componente del complesso modo di formazione del moderno pensiero filosofico.

2. *Il modo della purificazione*

Nelle pagine che immediatamente precedono, abbiamo cercato di chiarire il senso della riflessione politica campanelliana nel periodo posteriore alla congiura. Resta tuttavia il dubbio se quegli strumenti di controllo e di attenuazione della incombenza tirannica siano integrativi o sostitutivi di quella riforma radicale che Campanella ha teorizzato particolarmente nella *Città del Sole*. In questo caso il problema non è piú politico o di teoria politica, ma investe tutto il fondamento metafisico della filosofia campanelliana.

Ci ripromettiamo per questo di seguire attraverso la grande *Theologia* la integrazione della prima soluzione nella seconda, per domandarci infine se la conclusione teorica finale sia conforme a quella della *Metaphysica* ed in particolare a quelle aggiunte a quest'ultima opera che riflettono il modo di pensare del Campanella nell'ultimo periodo della sua vita. L'intera *Theologia* è impegnata a presentare la elevazione metafisica della *utilità*. Il problema è sviluppato con larghezza e con profondo impegno in quel gruppo di libri della *Theologia* che va dal settimo al sedicesimo. I libri precedenti hanno posto il problema della struttura cosmica in rapporto a Dio, agli angeli, agli astri, all'uomo. Ora il problema si concentra intorno alla questione del modo come l'uomo possa elevarsi alla fonte dell'essere. In questo senso il settimo libro fa da ponte tra la struttura metafisica ed il suo recepimento umano.[134] "A ciascun essere... sembra proprio bene il suo essere, ma solo Dio essendo ente per essenza, né abbisognando di altre cause per essere e perpetuarsi, sarà beato e beatitudine a se stesso; gli altri enti invece

[134] *Theologicorum liber septimus De beatitudine seu fine gubernationis rerum*, Ms. di S. Sabina, c. 1, art. 2.

hanno bisogno di Dio per il proprio essere."[135] Quantunque "in natura nessun ente sia male per essenza, né rispetto a sé né rispetto al mondo né rispetto a Dio, lo è tuttavia rispetto a qualcosa a cui è contrario, come il fuoco sembra cattivo alla terra, che distrugge benché in se stesso sia buono."[136] Ne deriva che la beatitudine non può stare nei beni particolari e nella ricchezza, e che hanno errato quei filosofi che hanno suggerito prima di arricchirci e poi di filosofare, "poiché non possiamo arricchirci se non colla filosofia. Ogni arte infatti è una piccola parte della filosofia..."[137]

Il sommo bene è Dio, essendo la virtú naturale per sé insufficiente senza l'aiuto divino, il sommo bene sarà raggiunto attraverso l'oggetto che conserva l'uomo alla vita eterna.[138] L'uomo è capace di Dio. L'idea dell'ente e del bene e del vero non potrebbe essere "se il primo ente, il primo bene, ed il primo vero non fossero causa insieme attiva ed esemplare degli enti buoni e veri..."[139] È implicito in ciò un avvicinamento allo stoicismo; contro la mollezza della filosofia epicurea si scagliano infatti Ambrogio ed il Crisostomo e tutta la schiera dei Padri, nonché degli stoici e dei socratici, giacché l'essenza dell'uomo per cui ci distinguiamo dalle bestie è la ragionevolezza.[140]

Ma anche questa soluzione stoicizzante ha i suoi limiti in quanto sovrappone un bene umano a quello divino. La morale stoica ha un fondamento aristocratico in nome del quale, per esempio Aristotele, "crede che solo i sapienti siano beati, e per questo nella sua politica tiene lontano dalla Repubblica gli indotti e gli artefici e tutti coloro che esercitano le arti e li fa schiavi, in quanto la loro funzione non esige la beatitudine. Per questo stesso motivo ritiene che sia lecito sottoporre alla schiavitú le nazioni barbare (esattamente come le fiere delle quali è permessa la caccia) e non quelle che vivono civilmente."[141] Questa opinione di Aristotele è piena di stoltezza e di impietà[142] poiché le arti sono da valutare in quanto guardano alla natura, ed hanno l'idea della natura,[143] sicché le stesse intelligenze che "considerano nella loro mente le idee, operano utilizzando la forza degli elementi e la materia, come

[135] *Ibidem.*
[136] *Ivi*, c. 1, art. 3.
[137] *Ibidem.*
[138] *Ivi*, c. 2, art. 1.
[139] *Ibidem.*
[140] *Ivi*, c. 2, art. 4.
[141] *Ivi*, c. 3, art. 1.
[142] *Ibidem.*
[143] *Ibidem.*

il fabbro utilizza il ferro ed il fuoco."[144] Se "solo la speculazione fosse capace di rendere beati, le donne e gli uomini non speculativi sarebbero privi di beatitudine"[145] e "Dio sarebbe inerte e crudele se avesse fatto alcuni individui di una medesima specie capaci del proprio fine, ed altri incapaci."[146]

Il piacere e non la speculazione avvicina alla felicità; esso è "una strada alla felicità, non la felicità tutta quanta."[147] Sbagliano gli stoici "che ritengono che nessun piacere sia buono. Infatti chi potrebbe osare di definire male il dilettarsi in Dio e nella sapienza delle cose celesti"?[148] Del resto è evidente "che il piacere procede dal senso della conservazione."[149] Ciò significa che esso non è il sommo bene, e che il sommo bene è l'ente che conserva il tutto. Per questo possiamo dire che la beatitudine avviene attraverso l'essenza divina.[150] Però la felicità non deriva solo dalla visione di Dio, ma, come dice Bernardo, dal gusto e dal sapore che ci uniscono a Dio dall'interno, ed in questa unione consiste la somma felicità.[151]

Ma è possibile ottenere questa beatitudine in vita? Lo affermano i *Begadi* teorizzando che in questa vita "l'uomo possa divenire impeccabile e non aver bisogno di orazione, di digiuno, di atti di virtú e di sacramenti."[152] Campanella nega "che un uomo santo pieno dello spirito di Dio non sia soggetto alla legge direttiva. La legge deriva infatti da Dio"[153]; respinge inoltre le conclusioni per cui l'uomo santo sarebbe in grado di fare senza peccato quegli atti naturali che sono invece peccato per coloro che non hanno raggiunto la santità.[154] Che cosa è

[144] *Ibidem.*
[145] *Ibidem.*
[146] *Ibidem.*
[147] *Ibidem.*
[148] *Ivi*, c. 3, art. 2.
[149] *Ibidem.*
[150] "*Respondemus cum non sit anima humana intellectus solus non beatur per solam intellectionem. Est quidem essentia animae et potentia sapientia et amore constituta. Igitur per posse Deum et sapere Deum et amare Deum intrinsece beatur. Et hoc est vita aeterna. In peripato autem loquentes, deficiunt super his sed ex evangelo Dei et ex dictis sanctorum. sententia ista elucescit et ratione naturali...*" (*ivi*, c. 3, art. 4).
[151] *Ibidem.* Anche Platone nel *Filebo*: "*copulat cognitionem cum fruitione, ut sit perfecta beatitas, sed deficit, quoniam addere debuisset possessionem per potestatem obtentam. Nisi nam possemus ad ipsam pervenire et per potentiam comprehenderemus, tunc neque intelligeremus neque fruiremur. Evangelium autem haec tria respexit dum vitam aeternam vocat regnum, et gaudium et visionem Dei...*" (*ibidem*).
[152] *Ivi*, c. 4, art. 1.
[153] *Ibidem.*
[154] "*... Quod peccatum est in pueritia, multo magis in aetate virili. Idem dico de hominibus furto mendacio, quae ex natura sui sunt peccata multo autem magis, in sapiente per ignorantiam non excusabili*" (*ibidem*).

poi la legge naturale? Su di essa non vi è accordo, se i talmudisti dicono che la vendetta è talmente naturale da rendere indegno del nome di rabbino colui che, potendo, non uccide i suoi nemici.[155] E se rispondiamo che dal concubito comune non deriva danno a nessuno, quando lo vogliano le donne ed i mariti e lo usi tutta la nazione come legge, rispondiamo che esso appare buono solo per inganno. Infatti tutte le nazioni abbracciarono l'idolatria, tuttavia non per questo essa sarà secondo la legge naturale. Ugualmente appare contro la natura il concubito vago e bestiale. Esso è infatti praticato dalle bestie, che le persone piú sante non devono imitare.[156]

Tutto il testo che abbiamo esaminato si fonda dunque sul modo di recezione della oggettiva legge conservativa nell'ambito della vita umana. Vengono respinte le posizioni estreme, sulla impeccabilità dell'uomo; tuttavia il fatto stesso che Campanella senta il bisogno di affrontare cosí ampiamente la discussione su questo punto, dimostra come egli avverta il pericolo della coincidenza della sua posizione con quella che si sforza di confutare.[157]

[155] *Ibidem.*

[156] *Ibidem.*

[157] Come abbiamo sottolineato per presentare l'esperienza di Dio Campanella ricorre al riempimento del divino che si caratterizza infatti come esperienza della *unità* modellata sui racconti mistici di Bernardo. Ci dice Campanella che quando il fulgore di Dio lo occupa mentre veglia o prega, od opera sente in sé la fuga dei vizi, la compressione degli affetti carnali, ed il disprezzo di tutti i beni caduchi, e da questo intende la potenza di lui e dalla emendazione morale e dalla riforma spirituale considera la sua bontà e bellezza e contemplando una volta lo spazio immenso perfuso di luce ed in esso stelle di ingente grandezza, quasi sedi divine, ed in mezzo a loro la opaca terra, come un neo nella faccia dell'uomo, non può non concludere, "duce Deo," che la terra è il carcere di coloro che sono stati espulsi dalle sedi lucenti. E Dio infatti non avrebbe posto questa piccola opacità nel mezzo di tanti lumi senza un motivo, ed intende perciò che essa deve essere purificata "post saeculum." Resta in dubbio solo se questa visione ultima e le altre molte che hanno luogo in una contemplazione di questo tipo che eccede ogni sillogismo, derivino dalla sua anima ideante o da Dio ideante o dall'angelo. Lo spazio in cui tutte le cose hanno luogo entro e fuori dei tanti sistemi è base delle cose corporee, e queste vivono in esso ("*Intra enim et extra systemata tanta spatium locans omnia consideravi basim corporeorum in quo vivunt*") (*Metaphysica*, parte II, p. 150); ma dentro e fuori dello spazio sono da considerare le intelligenze, che sono quasi un Mondo, che permea lo spazio ed i corpi, e la meravigliosa sapienza che lo precede, e l'immenso amore da cui sono unite. Ma fuori e dentro tutto questo, il Mondo Archetipo, idea di Dio in Dio, Verbo che ogni intelletto spiritualmente afferra e che è esteso senza limiti, e che comprende senza estensione, nel quale tutte le cose vivono, si muovono e sono anche quelle che appaiono morte, o immerse nel torpore, e non-enti. E perciò per tante testimonianze e per proprio esperimento si è convinto che Dio è in noi ("*testimonio testium tantorum convictus, proprioque experimento pernovi Deum esse in nobis*") (*ibidem*). Nella *Theologia* (Tommaso Campanella, *De Homine, Teologicorum liber quartus*, a cura di Romano Amerio, Roma, 1960), il motivo ritorna: "talora la mente infusa da Dio aspira alle cose di Dio al punto che quasi si separa dallo spirito, e conosce le cose di Dio senza quei fantasmi e quelle

La analisi della virtú di tipo stoicizzante riprende nell'ottavo libro.[158] Nessuno pecca se non per ignoranza, dice Socrate. Ma Aristotele obietta che facciamo molti mali che tuttavia non sappiamo che sono tali, da cui segue che la virtú non sia sempre scienza né il vizio ignoranza. Tommaso difende Socrate affermando che "ognuno che pecca ignora. Infatti benché sappia in universale che la sua fornicazione è peccato, tuttavia mentre pecca ignora che questa fornicazione sia qui ed ora peccato."[159] Va difeso però il carattere mentale della virtú,[160] anche se questa razionalità non è esclusiva come nella teoria stoica, in quanto le tendenze naturali possono essere represse, ma non annullate.[161] Ha torto perciò Telesio che fa della virtú una purezza naturale, ma non una virtú morale.[162]

La soluzione della antinomia si ha solo scoprendo la struttura primalitativa della mente; la verità naturale ha infatti come fine la conservazione dell'individuo; la virtú morale una migliore conservazione tra gli uomini.[163] Al fondamento naturale deve quindi aggiungersi il buon uso cioè la convivenza umana. Molto bene Agostino e Bernardo definiscono la virtú "buon uso, poiché in verità la virtú non è che una cosa naturale se non vi sia aggiunto il *buon uso* per cui diviene virtú morale."[164]

Si ripresenta qui in tutta la sua ampiezza la questione della *libertas*. Da un lato noi possiamo definire lo spontaneo "come ciò che si accompagna con qualche piacere; il piacere infatti è senso della conservazione."[165] Dall'altro il volontario è definibile come ciò "il cui principio è una volontà intrinseca innata sensibilmente o razionalmente, comprensiva del fine ed in grado di operarlo."[166] Diciamo libero quell'atto "il

nozioni, come S. Bernardo, avendolo in se stesso sperimentato insegna commentando la *Cantica* e rapisce lo spirito e il corpo in estasi..." (*ivi*, p. 59). Per la origine ereticale di questa tematica, la si raffronti con ciò che risulta dalla esposizione del pensiero di Franck, di Weigel, e di Schwenckfeld in A. Koyré, *Mistiques Spirituels, Alchimistes du XVI^{e} siècle*, Paris, 1955.

[158] *Theologicorum liber octavus De virtute et vitio quibus felicitas et infelicitas conquiruntur*, Ms. di S. Sabina. "*Ratio igitur est regula virtutum. Rationis Deus, non autem sapiens homo*" (*ivi*, c. 1, art. 2).

[159] *Ivi*, c. 1 art. 3.

[160] *Ibidem*. "*Omnis nam virtus est in mente per essentiam, in spiritu autem animali per partecipationem.*"

[161] *Ibidem*.

[162] "*Corrigi debet Telesius, quod fondamentum virtutis aspexit quod re vera est puritas naturalis, sed non est virtus moralis sed naturalis*" (*ibidem*).

[163] *Ivi*, c. 1, art. 4.

[164] *Ibidem*.

[165] *Ivi*, c. 2, art. 2.

[166] *Ibidem*.

cui principio è volontà che deriva da un atto espresso ed esplicito della ragione."[167] La libertà presuppone cosí la *deliberatio*, e tutto ciò che vogliamo *ante deliberationem* non è libero. Il nodo teorico fondamentale sta nella presenza primalitativa. I peripatetici infatti errano, quando credono che l'oggetto venga immediatamente recepito nell'intelletto. Ancor prima esso è accolto *in potestate* "che è la prima primalità; dalla ricezione deriva la congiunzione e dalla congiunzione la volizione, come dalla potestà dell'intelletto e dall'intelletto deriva la volontà."[168] L'intelletto riceve "ut potens" cioè come già predisposto alla *operatio*.[169] Questa unità di intelletto e di potenza costituisce il fondamento del concetto della conservazione, che comprende la conservazione in sé, nei figli ed in Dio.[170]

Contro l'isolamento stoicizzante della mente, Campanella ribadisce che la mente non solo ha le proprie volizioni, ma contiene anche quelle animali, ed in quanto è unita allo spirito, partecipa anche di quelle del corpo. Solo che il metro della conservazione portato al di là delle cose naturali, implica la considerazione del fine. Le cose naturali sono tutte buone secondo se stesse; per noi possono essere buone o cattive. Ma quando gli atti sono morali esigono una *deliberatio propter finem*, e divengono buoni o cattivi secondo l'oggetto.[171]

Questa dimensione è piú profonda della *ratio* intesa come accettazione delle singole formulazioni del bene (cristiana, maomettana, gentile, ecc.); altrimenti sarebbe inconcepibile un patto tra nazioni di diversa religione.[172] Dunque la nostra singola *ratio* (nel senso sopra chiarito) non può essere regola[173] e la *conformatio* alla propria legge non esclude la colpa; infatti "non tutto ciò che detta la ragione è regola degli atti umani, se non quando, esaminato tutto ciò che deve essere esaminato," si venga "alla decisione attraverso i principî naturali. Perciò anche i Giudei ed i Maomettani peccano quando mantengono senza esame i loro dogmi."[174]

Come si vede siamo in presenza di una razionalità profonda che mette sotto controllo le singole religioni in quanto pretendano di essere

[167] *Ibidem*.
[168] *Ivi*, c. 4, art. 1.
[169] *Ibidem*.
[170] *Ivi*, c. 4, art. 3.
[171] *Ivi*, c. 5, art. 1.
[172] *Ivi*, c. 5, art. 2. "*Alioquin nullum phoedus inter nationes in religione contrarias formari posset.*"
[173] *Ibidem*.
[174] *Ibidem*.

preliminarmente nel vero. Se non c'è ancora la formulazione del concetto di tolleranza, tutte le religioni sono però sotto un interno controllo razionale. Solo per questo può dirsi che "tutti gli uomini in quanto vivono virtuosamente e sono dotati di ragione, sono cristiani almeno implicitamente"[175] e di contro "tutti gli uomini che nell'operare sono irrazionali, sono anche anticristiani o non cristiani."[176]

Col libro ottavo siamo dunque in presenza di una ragione che funge da strumento di controllo delle credenze. La questione si sviluppa ancora ampiamente nel libro nono.[177] Si conferma che le virtú sono in funzione di Dio. Non capiscono i negatori di Dio ed i politici che molte cose "che sembrano nocive quando sono fatte per politica, sono virtuose per religione."[178] La *sanctitas* è quindi rivelatrice del fine rispetto a cui la prudenza è mezzo.[179]

La permanente presenza del fine caratterizza anche le virtú speciali. In funzione del fine esse danno origine a diritti individuali. Prima virtú è l'*exercitium*. Essa dà occasione a Campanella di trattare il tema del lavoro, partendo da una collocazione dell'uomo al centro dell'universo che riecheggia quella di Pico. Dio infatti "ha posto tra due contrari (il cielo e la terra) l'uomo bisognoso di cibo, di bevanda, di vestito, di dottrina, insomma di ogni cosa, affinché sollecitato dalla necessità, dovesse investigare ed ammirare le opere di Dio."[180] L'ozio è l'opposto dell'esercizio. Oziosi non sono i filosofi ed i monaci "il lavoro dell'anima fruttifica infatti tra le moltitudini."[181] I contadini sono i visceri, il ventre, il fegato dello stato in quanto somministrano gli alimenti; gli artefici sono i piedi che cercano il cibo di cui nutrirsi. Coloro che non vogliono lavorare sono "excrementa, ut pili, sputum, bilis, phlegma, urina, stercus."[182] La "melancolia" utilizza in natura la bile per espel-

[175] *Ivi*, c. 5, art. 3.
[176] *Ibidem*.
[177] *Theologicorum liber nonus qui de virtutibus et vitiis speciatim*, Ms. di S. Sabina.
[178] *Ivi*, c. 1, art. 1. "Anche di fronte al problema di conformarsi alla volontà di Dio possono nascere delle difficoltà. Si deve distinguere tra una *conformatio* prima ed assoluta per cui Abramo si adeguò ad uccidere il figlio per volontà di Dio, ed il desiderio che può essere in noi difforme dalla volontà di Dio. S. Caterina desiderava che nessuno entrasse all'inferno; Cristo desiderava allontanare il calice. Dio in Ezechiele non condanna i profeti perché si adeguano alla volontà di Dio, che vendicava i peccati, ma perché non avevano carità per pregare per i peccatori e per dare la medicina che serviva a non incorrere nell'ira estrema di Dio" (*ibidem*).
[179] *Ivi*, c. 1, art. 1.
[180] *Ivi*, c. 4, art. 1.
[181] *Ibidem*.
[182] *Ibidem*.

lere gli escrementi, come nella città fanno coloro che esercitano "arti purgatorie."[183]

In nesso a questo fine della organizzazione sociale si precisano i diritti personali. Il singolo "per conservare la vita ha diritto di simulare."[184] Come difesa dell'individuo serve anche la *aequalitas* che è "la virtú che conserva l'uomo nella società degli altri, in quanto ciascuno si presenti proporzionalmente uguale agli altri."[185] La *aequalitas* rimanda alla giustizia, la cui funzione è di conservare "ad unità le membra dello stato"[186]; i suoi atti consistono nel dare "a ciascuno l'ufficio al quale è adatto secondo natura."[187] Ma anche in ciò è da rispettare il diritto naturale; esso è "quel diritto che è ovunque il medesimo ed i giureconsulti lo fanno comune a noi ed agli animali."[188] Ma questa ultima condizione è falsa. "Infatti il furto e l'incesto sono contro il giusto naturale, ma non contro quello animale; dunque per diritto naturale dobbiamo intendere quello che la natura razionale ha insegnato agli uomini senza educazione: procreare i figli, onorare i genitori, non prendere la roba d'altri; mentre il positivo è quello che l'uomo o Dio hanno posto derivandolo dal naturale."[189]

Di qui deriva una giustizia comune che precede quella legale e che si chiama equità.[190] L'*aequitas* non può ridursi ad una finzione giuridica per nascondere l'interesse privato; esiste una *ratio* che chiamano *de ratu* e che è una simulazione di equità, che trasgredisce ogni legge per il bene privato del principe, e che presenta come bene dello stato ciò che può dispensare, abrogare, o mutare a piacere.[191]

Contro questa rapina viene ribadita la razionalità del comunismo per cui "Dio ha messo tutto in comune."[192] La divisione "fu permessa dal diritto naturale ed introdotta dal diritto delle genti per l'iniquità di coloro che peccano e di chi usurpa."[193] Nel presente stato di fatto il

[183] *Ibidem.*
[184] *Ivi*, c. 8, art. 7.
[185] *Ivi*, c. 10, art. 1
[186] *Ivi*, c. 16, art. 1.
[187] *Ibidem.*
[188] *Ibidem.*
[189] *Ibidem.*
[190] *Ivi*, c. 16, art. 2.
[191] *Ivi*, c. 16, parte IV, art. 2.
[192] *Ivi*, c. 16, parte II, art. 8.
[193] *Ibidem.*

principio comunistico vale come regola di equità ("in casu necessitatis omnis homo potest rebus alienis uti").[194]

Dalla applicazione di questo principio di equità derivano alcune garanzie, per esempio il diritto di difendersi dalle accuse ed il vaglio dei testimoni; ad uno che sia condannato ingiustamente è lecito fuggire dal carcere; l'avvocato se scopre la colpevolezza del difeso può abbandonarlo, ma non deve rivelare gli elementi di colpevolezza in suo possesso, a meno che non possa giovare ad un innocente.[195] Dubbi assai seri sono affacciati sulla opportunità della pena di morte, che si giustifica solo come esempio, mentre viene valorizzata la opinione di Origene, per cui col giudizio universale vien meno l'inferno.[196]

Anche la discussione cristianesimo-paganesimo assume riflessi giuridici; la questione è la seguente: il paganesimo si basa sulla teoria di Varrone; ma se Dio fosse l'anima del mondo, Varrone, corifeo della teologia gentile, poteva giustamente concludere che tutte le creature in quanto modi di Dio potevano essere sicuramente adorate dai romani; ma essendo Dio astratto sí da potere dominare libero da passioni, e giudicare rettamente, si ingannano miseramente coloro che estendono il suo culto agli animali ed agli elementi ed alle stelle, ed ai diavoli.[197] Piú oltre Campanella giustifica il culto della patria e dei peccati in relazione alla varietà dei singoli caratteri ed inclinazioni[198]; ogni popolo ha infatti in sorte una certa complessione e certe inclinazioni morali.[199] Di qui trova giustificazione la proposta di Varrone ai Romani di onorare Roma piú di tutto il mondo.[200] Ma per noi la patria è venerabile ed amabile in quanto ci è principio ma ancora piú è onorabile in quanto

[194] *Ibidem.*

[195] *Ivi*, c. 16, parte III, art. 21.

[196] *Ivi*, c. 16, parte V, art. 2. "*At si vero propter peccatum praeteritum homo punitur, quoniam infectum esse nequit, tunc sequitur quod sufficiat homini auferre peccandi licentiam ubi non timetur exemplum et sic post diem universalis iudicii non erit gehenna quod Origenes aliquando suspicatur. Nihilominus non est aeterna pena neganda ubi et aeterna malitia et impenitentia; dicimus quidem, pena esse medicinalis in Republica. Idem non est peccatum in animo, et in Republica quod nobis in corpore medicus autem conatur quacumque potest via corpori membra sanare, non autem resecare, nisi adeo putridum fiant, ut omnem respuat medicinam ceteraque sana inficiat membra. Sic et in Republica statuendum...*"

[197] *Ivi*, c. 13, art. 1.

[198] "*Videmus Hispanos a Gallis differre, colore statura, formationeque corporis at non moribus et affectibus* [...] *Ideoque omnis homo amat patriam...*" (*ivi*, c. 16, parte VI, art. 5).

[199] *Ibidem.*

[200] *Ibidem.*

è strumento di Dio.[201] La religione che propone Campanella ha quindi una universalità che non poteva avere quella di Varrone, e per essa all'uomo buono tutto il mondo è patria.[202] La religione di Varrone ha il grave limite di essere *per noi* invece che *per Dio.* Restando Dio in questo immediato rapporto con noi, ne deriverebbe che i ladri, commesso il furto, dovrebbero sacrificare a Mercurio, e gli adulteri per l'adulterio a Venere, ciò che non è giusto nella religione cristiana.[203]

Dio invece sta rispetto a noi in un rapporto di universalità, da cui Campanella motiva la utilità di quegli strumenti rituali che sono in grado di aprire gli animi alla universalità (le campane, la musica in chiesa, ecc.). La adorazione superstiziosa del gentilismo in realtà proponeva l'adorazione di uomini che venivano identificati agli dei.[204] L'inganno degli idoli e delle statue era favorito dai demoni che parlavano attraverso le statue.[205] Ciò significa che i legami naturali astrali e magico-demonici del paganesimo sono reali. Il fondo magico entro l'ordine unitario ci conferma la sottomissione pagana al cristianesimo. Come la sensibilità si sottomette alla ragione, cosí il paganesimo significa molteplicità di forze, il cristianesimo loro unificazione.

Col libro nono della *Theologia* non si sono solo definiti i termini di una morale umana largamente consapevole dei diritti dell'individuo, ed insieme dipendente dall'unitarismo metafisico e dal comunismo sociale, ma anche è venuta direttamente in luce la questione del rapporto tra morale e magia. Alla delucidazione di questo rapporto (in quanto si rifletta sui problemi della grazia) è dedicato quel gruppo di libri che va dal decimo al quattordicesimo. Con essi non siamo piú nei termini del problema della morale, ma in quello di una teologia morale. Tuttavia attraverso il riferimento a Dio gli stessi termini teologici tendono di continuo a riportarsi entro quelli morali. Nel decimo libro[206] viene proposta una distinzione tra virtú umane conservative che utilizzano il giusto mezzo (nel senso campanelliano legato alla conservazione) e virtú divine che vengono ricavate da Origene. Tuttavia per fede non deve intendersi solo un insieme di convinzioni. La fede del cattolico che

[201] *Ibidem.*
[202] *Ibidem.*
[203] *Ivi*, c. 18, art. 6.
[204] "*sicut nos colimus sanctos sed non latria ut illi...*" (*ivi*, c. 18, art. 12).
[205] "*... Unde Trismegistus non miratur hominem tamquam diis meliorem vel consimilem, cum possit Deus etium facere statuas animando, sed decipiebantur a diabolis, qui in statuis loquebantur unde omnes deos gentium daemonia docet fuisse David...*" (*ibidem*).
[206] *Theologicorum liber decimus. In quo de virtutibus supernaturalibus, quibus ad beatitudinem homo regitur*, Ms. di S. Sabina.

crede alle rivelazioni ed alle promesse ma non opera secondo carità, "è vera fede dal punto di vista dell'essenza, non però dal punto di vista della perfezione; nello stesso modo che è vero uomo per quanto riguarda l'essenza colui che fa molte cose irrazionalmente, ma non lo è quanto a perfezione..."[207] La presente questione, continua Campanella, "si risolve come quella di Socrate che diceva ignorante ogni peccatore. Ciò è vero restando fermi al fatto che pecca; ma da un punto di vista universale sappiamo che ciò che fa è male; egli è rovinato dalla passione presente, sí da ritenere bene ciò che è male. Nello stesso modo l'abito di fede può essere nell'uomo, ma non quella fede che diventa carità e che si esprime nelle opere.[208] La fede informe non fa il cristiano; e di contro molti possono elevarsi alla fede soprannaturale anche senza la Chiesa."[209]

Ne consegue ancora che per conquistare la salute, la conoscenza di alcuni aspetti del soprannaturale è necessaria. Tuttavia quegli aspetti sono già contenuti nella natura. Infatti "la benignità di Dio infonde la fede soprannaturale [...] poiché Dio illumina tutti gli uomini"[210]; e d'altro canto nessuno è tenuto all'impossibile ("nemo ad impossibilia obligatur").[211] Quest'ultima massima si traduce nella conseguenza che la mancanza di fede puramente negativa per la quale cioè qualcuno non crede alle rivelazioni ed alle promesse divine, o perché non ne ha udito parlare o perché, se ne ha sentito parlare, non ne è rimasto sufficientemente persuaso senza sua colpa, non è peccato, e per questo vizio non potrebbe essere punito un gentile privo di fede, ma solo perché respinge la fede naturale che tutta la macchina dell'Universo predica ("quam tota Universi Machina praedicat"). Perciò l'uomo giusto "nel pieno uso della ragione è tenuto a decidere del proprio fine cioè della propria salute, e ad invocarla ed a procurarla dalla prima causa. Infatti Dio che aiuta tutti coloro che rovinano, e vuole fare salvi tutti coloro che ha creato per amore e non per odio non negherà la sua grazia, non certo in seguito ai nostri meriti, ma per sua benignità..."[212] La mancanza di fede diventa colpa solo per l'intervento imperativo della volontà. La mancanza di fede non corrompe tutta quanta la natura. "Rimane la virtú naturale o morale, da cui derivano gli atti buoni naturali e mo-

[207] *Ivi*, c. 1, art. 3.
[208] *Ivi*, c. 3, art. 2.
[209] "*porro manifestum est multos ad fidem supernaturalem erectos esse Deo illuminante absque testimonio Ecclesiae*" (*ivi*, c. 3, art. 3).
[210] *Ivi*, c. 3, art. 5.
[211] *Ibidem*.
[212] *Ivi*, c. 3, art. 6.

rali [...] E ciò che dice l'Apostolo 'tutto ciò che non è secondo fede è peccato,' deve essere interpretato se è contro la fede o contro la coscienza" ("hoc intellige si est contra fidem, aut contra coscientiam...").[213] In generale perciò "tutto è scusabile quando venga da ignoranza e da fragilità non da malizia."[214]

Se dunque l'assenza di fede non è peccato, tuttavia la sua presenza accresce le possibilità umane. Si riflette già in questo asserto la convinzione che l'operare morale possa implicare una possibilità operativa che è di origine metafisica e magica. La moralità umana dà all'uomo delle possibilità che Campanella definisce attraverso il termine di grazia, le quali ci vengono da Dio e tuttavia non divengono operanti se non in rapporto alla nostra capacità operativa. A spiegare questo incontro di grazia e di operare umano sono dedicati i tre libri seguenti. Essi non potrebbero essere intesi senza tenere ben presente quel problema dell'uomo come centro dell'universo che costituisce il fondamento del magismo campanelliano. Per esso l'uomo "è un microcosmo, in cui la mente è come Dio, lo spirito come gli angeli, il capo come il cielo, il ventre come la terra, il sangue come il mare, le ossa come le pietre, la carne come l'animale, i peli come le piante, le vene come i fiumi ecc."[215] La divinità della mente è comprovata dal fatto che essa "tanto nell'intendere quanto nell'appetire, pensa le cose che stanno sopra il sole, concependo il cielo del cielo e infiniti mondi, e intende sempre al di là di quello che attualmente sa, andando all'infinito. Dunque non può essere un effetto del sole e degli elementi, ma prole di quell'infinito ente che chiamiamo Dio."[216] La mente ha una sua propria energia simile all'infinito[217]; essa comunica con Dio, come lo spirito cosmico con l'aria e la luce.[218] Ha cioè il potere di conoscere "le cose di Dio senza [...] fantasmi e [...] nozioni, come S. Bernardo insegna commentando la Cantica."[219] Come colui che "entra nel consiglio del re, ha consorzio con

[213] *Ibidem*.
[214] *Ivi*, c. 3, art. 7.
[215] *De Homine*, cit., p. 19.
[216] *Ivi*, p. 43.
[217] *Ibidem*.
[218] *Ivi*, p. 51.
[219] *Ivi*, p. 59. È da notare la spiegazione che Campanella dà all'intervento demonico. Mentre l'esperienza estatica della congiunzione con Dio è eccezionale, nella normalità "la mente unita allo spirito non può avere nozioni proprie, separatamente dallo spirito, e perciò viene impedita dalle sue funzioni dalle passioni dello spirito; allora l'intero uomo appare demente. Il diavolo conosce questo legame della mente collo spirito, ed entrando nel corpo dell'uomo soggioga lo spirito animale, toglie alla mente il dominio e strazia lo spirito con emanazioni ed umori perversi" (*ivi*, p. 73). Si noti l'affinità di questa

lui, cosí chi entra nelle idee ha consorzio con Dio. Chi invece conosce soltanto gli ideati appartiene alla plebe."[220] La mente non ha solo capacità di produrre "il timore, la speranza, l'ilarità, la tristezza e tutte le altre passioni"[221]; essa ha anche la capacità di modificare i corpi, non perché l'immaginazione generi caldo e freddo, "ma perché il corpo è in comunione collo spirito immaginante."[222]

Questa elevazione estatica e capacità ideativa sono ora fatte incontrare colla grazia. Nel libro undicesimo[223] viene precisato il carattere della fede; essa equivale alla coscienza della infinitezza. In noi, dice Campanella, "poiché conosciamo solo in parte ed estrinsecamente, è sempre presente una strutturale insipienza. E questo non è colpa, poiché ha la sua causa nella limitazione della nostra essenza. Colui che ha nozione delle cose, ma non come esse sono, quello è sciocco almeno negativamente, come la formica a cui una piccola pietra sembra anche troppo pesante. Poiché infatti è naturalmente inadatta per la sua piccolezza a giudicare piccoli i piccoli pesi, le è negata la sapienza, e la piccola pietra è per lei pesante. Cosí pure al filosofo gentile non sembra infinito Dio, poiché da qualche argomento fallace, quale quello che concepiscono gli averroisti, gli è impedito di conoscere Dio come è. E questo può essere talvolta senza colpa alcuna mortale, se non è per odio di Dio, né per ignoranza voluta, ma per ignoranza di risolvere gli argomenti e per mancanza di dotti..."[224]

La sapienza umana è un dono *gratis dato* e può perciò essere anche del peccatore. Ma la modestia che nasce dalla coscienza della propria ignoranza è il corrispettivo umano della infinitezza divina. Per questo, dice Campanella, "abbiamo lodato Socrate nella *Metaphysica* poiché almeno sa di non sapere niente, ed in qual modo, e quanto e per che cosa occorra sapere."[225] Dalla coscienza della ignoranza nascono il timore e la umiltà; nella superbia hanno la loro radice le soluzioni di

spiegazione con quella del periodo padovano e la radicale diversità rispetto a quell'esperienza dei demoni su cui Campanella ha voluto motivare la sua conversione.

[220] *Ivi*, p. 93. A sostegno della tesi della separabilità dell'anima Campanella cita Bodin, e riporta poi che sua sorella "Emilia rivisse dopo dieci ore di morte, e narrò quanto aveva visto nell'inferno, nel purgatorio, e in paradiso con tanta precisione e in modo cosí conforme alla ragione che il vescovo del luogo e i teologi le prestarono fede" (*ivi*, p. 111).

[221] *Ivi*, p. 157.

[222] *Ivi*, p. 159.

[223] *Theologicorum liber XI, De bonis spiritus sancti*, Ms. di S. Sabina.

[224] *Ivi*, c. 2, art. 1.

[225] *Ivi*, c. 3, art. 1.

Pelagio e degli stoici.[226] La argomentazione campanelliana viene con ciò volta a mostrare la superiorità di questa filosofia cosciente di sé, in contrapposizione al *gentilismus* che non ha senso del limite.[227]

L'errore dei pelagiani è analogo; esso è consistito nella limitazione della funzione della grazia al *docere*, all'*illuminare*, escludendo invece il *roborare*, la capacità di fare il bene e di divenire figli di Dio.[228] La grazia deve riportarsi alla strutturazione della mente, cioè al carattere magico della sua partecipazione a Dio. Per questo innesto di Dio nella mente, la funzione della grazia è solo *cooperans*; se essa fosse puramente operativa infatti la volontà umana sarebbe un mero strumento. La cooperazione corrisponde alla nostra accettazione e partecipazione,[229] necessarie sia nello stato integro sia in quello corrotto.[230] Ma se vi è peccato, in ogni caso deve esservi un fondo di libertà. Anche i peccatori infatti sono liberi per natura, e servi solo per abito malvagio e per cattivo fine preconcetto.

Su questo problema si contrappongono da un lato Pelagio ed Erasmo; dall'altro Lutero. La opinione di Pelagio è che Dio "promette a tutti la vita eterna."[231] Questo significa "che tutti gli uomini colle

[226] *Ibidem*. Per quanto riguarda gli stoici: "*nec ergo stoicis credendum est, qui ex solius ope virtutis moralis omnem sibi fiduciam evadendi pericula omnia sibi pollicentur. Nisi enim induamur virtute ex alto; semper restat aliquid timendum. Non enim potest omnia mala evadere absque Deo. Scaevola ergo et Horatius Cocles, qui pro patria mortem subire non timuerunt securi non erant, quod etiam nostrum evasuri essent, et putrefactionem et poenas post mortem et finem quaesitum, idest patriae liberationem adepturi essent. At Laurentius per fortudinem spiritus infusam securus erat de his. Etenim et resurrectionem fide tenebat, et omnium malorum evasionem; et victoriam contra hostes, et libertatem animae*" (*ivi*, c. 6). Il tema dell'umiltà serve dunque a cogliere quello dell'infinito; ma quest'ultimo si riflette in una sicurezza anche maggiore di quella stoica.

[227] "*Timorem initialem ponunt medium inter servilem et fidelem, quatenus est filialis inchoatus, sicuti datur Charitas inchoata, quae est eiusdem substantiae cum perfecta. Sed profecto in omni virtute datur perfectum et imperfectum. Unde et sapientia initialis et fortitudo initialis et justicia initialis ponendae sunt. Quapropter arbitror ex eo ortam hanc timoris acceptionem, quod Psalmus ait*: Initium sapientiae est timor Domini" (*ivi*, c. 8).

[228] *Theologicorum liber XII, De gratia gratum faciente*. Pubblicato col titolo *Della grazia gratificante*, a cura di Romano Amerio, Roma, 1959. "E di qui inferisco che la grazia non solo ci ammaestra ed illumina come vuole Pelagio e non solo avvalora la nostra potenza, onde possiamo operare il bene e diventare figli di Dio, come vogliono alcuni non molto dissimili da Pelagio, e neppure modifica la sola volontà, la quale da se stessa non sa trovare il compimento, ma avvalora, ammaestra e modifica tutt'insieme, non solo moralmente, come dicono i moderni, ma anche fisicamente, come insegnano i seguaci di S. Tommaso, purché (s'intende) essi riconoscano con noi che questa azione fisica di Dio non solo può essere rigettata dall'uomo, ma viene di fatto qualche volta rigettata come dimostreremo in seguito, altrimenti perirebbe il libero arbitrio" (*ivi*, p. 21).

[229] *Ivi*, p. 26.

[230] *Ivi*, p. 30.

[231] *Ivi*, p. 42.

forze del libero arbitrio, e colle virtú naturali dovrebbero poter conseguire la grazia e la gloria ed evitare i peccati."[232] Ne consegue che nessuno sia predestinato alla gloria "se non perché è previsto il suo desiderio di tendervi con tutte le forze; e che nessuno venga dannato, tranne che operi ostinatamente il male fino alla morte."[233] I pelagiani fanno derivare da ciò la conseguenza "che nei bambini non battezzati..." non vi sia "peccato alcuno nemmeno quello originale; né merito alcuno, fuorché quello di Cristo; e promettono loro la salute, ma non il regno."[234] Questa soluzione corrisponde al pensiero dei filosofi gentili, ed a quello di Erasmo "perché è conforme alla ragione ed alla politica."[235]

Di contro si dispone la posizione luterana, che si riassume nel senso che non meritiamo niente col libero arbitrio, ma che addirittura pecchiamo tutte le volte che preparandoci ad accogliere la grazia presumiamo di fare qualcosa di buono. A questa posizione, che toglie ogni effettiva responsabilità circa il peccato, si collega quella libertina, per la quale il peccato non è peccato. I pelagiani si basano soprattutto su Crisostomo, ma senza successo; come i luterani credono di poter trarre a sé Agostino come patrono.

[232] *Ivi*, p. 43.
[233] *Ivi*, pp. 44-5.
[234] *Ivi*, p. 45.
[235] *Ibidem*. Piú sotto sul problema dei non battezzati le posizioni vengono cosí delineate: un certo *Vincentius* nominato da Agostino sostiene la vita eterna soprannaturale agli infanti. Gli Zwingliani tengono questa stessa opinione ma riferita a tutti come probabile, non come certa per i bambini non battezzati. E concludono con essi "che questi infanti andranno privi della vita divina, ma non della felicità naturale, e questo sostengono perché negano il peccato originale e vogliono che il battesimo sia loro dato non per liberarli dalla geenna, ma per ammetterli nel regno della felicità soprannaturale: secondo loro infatti il battesimo non mira alla remissione dei peccati. Però contro di loro sta la severissima censura dei Padri e dei Pontefici Leone I, Innocenzo I, Gregorio I, Celestino I, dei Concilii Milivetano, Marsigliese e Cartaginese, oltre alla pratica della Chiesa, che celebra il battesimo in remissione dei peccati e adopera l'essufflazione per scacciar dai parvoli il diavolo, sotto il cui dominio dunque si trovano e muoiono, qualora spirino senza un tal rimedio. A questa tradizione hanno dato molta importanza i Papi e i Padri segnatamente Cipriano e Agostino" (*ivi*, p. 115). La posizione opposta è tenuta da Lutero, Melantone e dal Tilmanno, secondo i quali "quelli a cui non fu cancellato il peccato originale, saranno puniti eternamente colla pena del senso, sebbene sia piú mite di quella preconizzata da Gregorio da Rimini" (*ibidem*). Secondo Campanella "il Cristo ha salvato in realtà o in isperanza dalla macchia originale tutti gli uomini: in realtà quelli che sono stati battezzati, in isperanza, quelli che son destinati ad essere resuscitati, perché levata la pena di questo peccato, cioè la morte e i dolori, ne viene levata anche la causa. Ma anche se questa macchia non sarà lavata, dal momento che essa priva soltanto dei beni soprannaturali, mentre i beni naturali vengono tutti restaurati a cagione della conformità col Cristo nella natura in cui tutti gli uomini, compresi i bambini, convengono col Cristo, ne consegue che essi sono quali sarebbero nati nello stato di pura natura" (*ivi*, p. 125).

La ambizione del Campanella è di conciliare le due posizioni. La sua soluzione propone la accettazione di una predestinazione precedente; "nella volontà antecedente siamo tutti predestinati, come dichiarano il Damasceno ed il Crisostomo [...] quando insegnano che Dio vuole che tutti si salvino in forza della volontà antecedente a meriti e demeriti."[236] Questa volizione appunto è la prima predestinazione che è al di fuori dei meriti e da questi è verificata. Si tratta di una predestinazione alla salvezza che investe tutti, "dopo il peccato di Adamo tutti vengono redenti dal Cristo che è il salvatore di tutti."[237]

I gesuiti sostengono che la efficacia dipende dalla nostra cooperazione.[238] Contro questa soluzione insorgono i tomisti piú recenti affermando che se noi producessimo una qualche entità indipendentemente da Dio, ci sarebbero due puri enti. Per Campanella quella entità in cui si esprime l'efficacia "o è soltanto l'effetto che noi riceviamo da Dio, mediante l'aiuto sufficiente che possiamo accogliere senza frutto (come la terra, e la pioggia secondo S. Paolo); oppure non siamo noi che produciamo quell'entità, ma Dio la produce in noi in conseguenza del buon uso da noi fatto dell'aiuto sufficiente..."[239] In altre parole Campanella allarga la funzione della grazia sufficiente. Non è per opera nostra che essa diviene efficace, giacché essa è già in certo modo efficace attraverso la predestinazione alla salvezza. Noi possiamo solo rifiutare questa efficacia, sottrarci alla salvezza.

Ma come mai Giuda è condannato e Pietro si salva, se hanno egualmente ricevuto la grazia efficace? In realtà la grazia non è mai data a vuoto da parte di Dio, e "quando gli uomini fanno colle forze loro naturali quel che è in loro potere si salvano."[240] Al Cardinale Bellarmino che sostiene che la grazia sufficiente è quella "che vien data affinché gli uomini possano, ma non già vogliano convertirsi, mentre la grazia efficace è quella che vien data affinché essi possano e vogliano," Campanella risponde che con questa soluzione si toglie ugualmente la libertà. La grazia efficace non può consistere infatti nella serie delle cose e degli oggetti, e nei modi delle passioni. Essa si offre a tutti, non solo a coloro che fanno ciò che è in loro potere per ottenerla, ma anche a coloro che non vi ripugnano. Dio non abbandona infatti i peccatori.

[236] *Ivi*, p. 65.
[237] *Ivi*, p. 71.
[238] *"licet omnibus detur sufficiens auxilium, effectum tamen non sortitur, quo nos non cooperamur"* (*ivi*, p. 78).
[239] *Ivi*, pp. 82-3.
[240] *Ivi*, p. 91.

La giustificazione consiste nella remissione dei peccati solo accidentalmente, ma propriamente è "sanctificatio mentis."[241] L'uomo vi concorre attivamente. Dio infatti può usare di noi come vuole, ma poiché ci lascia la volontà libera è impossibile che usi il nostro atto libero senza il nostro consenso e senza la nostra libera azione.

La tematica generale della grazia gratificante si traduce con ciò in quella della capacità umana di azione. La grazia gratificante è una condizione del nostro agire morale ed in una certa misura contiene già il nostro agire. Essa corrisponde al mondo volto verso il meglio; è cioè una possibilità che contiene sia la nostra accettazione, sia anche l'eventualità del nostro rifiuto.

La grazia gratificante si definisce perciò per il suo prevalente carattere permissivo ed adiutorio che sollecita al bene, ma non può realizzarlo senza l'intervento attivo della mente. La caratteristica della grazia *gratis data* sta invece in questo che essa "non è [...] una volizione permanente dell'anima come la grazia gratificante e neppure una partecipazione della divinità nell'essenza dell'anima, ma una partecipazione soprannaturale della divinità nell'operazione e nella funzione, ordinata all'utilità altrui."[242] Questa grazia modifica l'anima "a guisa di un'impressione transeunte, e non a guisa di qualità permanente,"[243] e si riferisce non all'essenza dell'anima ma alle operazioni di questa. Essa si connette con ciò a facoltà eccezionali e miracolose, sulle quali per altro sarà necessario andar cauti, perché "anche tra gli eretici si sono visti molti affrontare allegramente la morte per la propria setta."[244]

Tra i molti temi magici che vengono qui discussi,[245] assume signifi-

[241] *Ivi*, p. 152.
[242] *Ivi*, p. 15.
[243] *Ibidem*.
[244] *Ivi*, p. 22. *Theologicorum liber XIV qui est de Gratia gratis data*, pubblicato col titolo di *Magia e Grazia* (*Theologicorum liber XIV*) a cura di R. Amerio, Roma, 1957.
[245] Campanella dà un'ampia esemplificazione dell'intervento eccezionale che riproduce molti dei temi magici trattati nel *Del senso delle cose*. La discussione si apre colla risposta a S. Tommaso circa il predicante senza fede. Tommaso sosteneva che l'insegnamento della fede implicasse la fede. Ma Campanella è di diverso avviso e "si può muovere con argomento certo a dimostrare i dogmi senza che questi dogmi risultino certi a chi predica, sebbene lo siano a chi ascolta. E io stesso ho sperimentato più volte questa situazione" (*ivi*, p. 25). Il riferimento autobiografico è significativo. Più oltre Campanella confuta ogni collegamento tra profezia naturale ed astri. Egli giustifica così questa impossibilità: "i futuri contingenti non hanno un'unica causa, ma risultano da una moltitudine di cause cooperanti, impedienti, coadiuvanti, e compazienti. Tutte cose che la forma informante delle stelle non conosce, come neppure l'anima di un uomo conosce gli atti degli altri uomini. E come gli uomini non possono comunicare vicendevolmente tutti, così neppure le stelle separate di tanto intervallo di luogo e da tanta differenza di sito, di

cato per noi la distinzione tra profezia diabolica, angelica e divina; caratteristica della prima è il mescolarsi di vero e di falso[246]; la seconda è tutta vera giacché "l'angelo non vi mescola alcuna falsità, rimanen-

azione, di animazione e di funzioni..." (*ivi*, p. 53). La stella di Saturno per esempio "non ha nessuna comunicazione con noi [...] e neppure tutti insieme possono gli astri operare questo effetto, essendo armonizzati in un insieme non per volontà propria, ma accidentalmente dalla divina sapienza per produrre determinati effetti..." (*ibidem*). Perciò "in nessuna maniera possono gli astri né singolarmente né presi tutti insieme conoscere gli effetti futuri e notificarli a chi delira o profeta coscientemente, né immettere la facoltà di parlar lingue straniere come pretendono mendacemente coloro che sostengono questa dottrina e la dottrina peripatetica" (*ivi*, p. 55). La conclusione è che "bisogna [...] assegnare una causa intelligente che possa notificare il futuro alla mente convenientemente disposta dallo stato corporeo..." (*ibidem*). La scelta del Campanella sembra andare, per quanto riguarda la profezia naturale, alla mente stessa. "Questa teoria," dice Campanella, "è piú conforme ai padri e alla ragione. Non attribuisce infatti a umori insensati né alle stelle lontanissime la profezia umana, ma alla mente stessa essenziata naturalmente di potenza, sapienza e amore" (*ivi*, p. 61). Contro questa soluzione sta però l'argomento che nessuna creatura conosce i futuri contingenti, tuttavia dalle creature essi sono conosciuti "nelle [...] cause e preparazioni, il che conviene alle bestie" (*ibidem*). Quelli che hanno "spirito molto sottile prevedono nelle cause e negli antecedenti il futuro e quel che sfugge agli altri uomini, perché il loro spirito è assai sensibile e perciò riceve facilmente l'impressione delle preparazioni che si van facendo nell'atmosfera e che comunicano col nostro spirito grazie alla respirazione. Perciò per la guida di queste impressioni e mediante un rapido discorso la mente arriva a congetturar facilmente gli effetti, e alla stessa guisa penetrar quel che è nascosto nell'uomo argomentando dai piú piccoli segni..." (*ivi*, p. 63). In questa soluzione viene inglobata, questa volta, con segno positivo, la determinazione astrale; sebbene, infatti, "Saturno, congiunto con Venere e Mercurio nella Vergine, e altri simili asterismi sogliono produrre come cause remote, profeti e veggenti, tuttavia non possono produrli come cause efficienti e principali, ma soltanto disponendo gli umori e gli spiriti in una tale temperie, da cui sia resa possibile la cognizione chiara: infatti l'umana mente è per se stessa attissima alla scienza e alla profezia, ma in un corpo male organizzato mancante di spiriti puri, lucidi e sottili, essa non può, quando viene infusa da Dio, applicarsi con molto frutto alla cognizione ed alla profezia" (*ivi*, p. 67). La trattazione prosegue proponendo una profezia artificiale: quella dell'astrologia e della medicina e distinguendo ancora tra una profezia artificiale che procede da cause naturali come quella dell'astrologia e degli eventi necessari (eclissi, stagioni ecc.) può fare pronostici certi; mentre per l'oroscopo procede in parte con pronostico probabile, in parte con pronostico solo congetturale (*ivi*, p. 73). Quest'ultima distinzione serve però a reintrodurre una difesa della astrologia: "la cometa fu causa accidentale alle umane volontà di voler la guerra, infiammando gli umori corporei, o dando occasione alla volontà di combattere con la sua apparizione in cielo. Della siccità della terra e della alterazione atmosferica invece la cometa fu causa per sé. Quel che dicono delle comete, vale per tutte le stelle. Perciò non hanno uno zelo illuminato coloro che condannano gli astrologi perché congetturano dalle stelle i mutamenti nella vita dei popoli e gli arcani delle religioni e le altre novità: essi infatti procedono movendo dalle stelle come segni della volontà divina e non già come cause di quegli eventi..." (*ivi*, p. 75). Vi è poi una profezia che promana artificialmente da elementi naturali come l'aruspicina ed una che procede artificialmente da elementi artificiali come la geomanzia. E qui si presuppone che "mentre getto i dadi e formo a caso, come viene dal movimento della mano, certe figure, che assegno a determinati pianeti, è chiaro che da quella gettata non esce alcun significato tranne convenzionale" (*ivi*, p. 91). A meno che, come negli oracoli, non sia un diavolo a rispondere.

[246] *Ivi*, p. 97.

dogli occulta la volontà di Dio circa i misteri soprannaturali ed i futuri contingenti," e "non osa palesare per vero e per certo quello che congettura in via naturale, ma parla soltanto in via di possibilità."[247] La *profezia divina* è definibile come "una notizia certissima e consapevole, veniente da Dio, di quelle cose che non possono essere conosciute che da Dio rivelante, dotate di verità immutabile annunciate con certezza, senza delirio e con prove divine in vista della gloria di Dio e dell'utilità degli uomini."[248]

La profezia divina seguita però a riflettere i limiti di Dio, che abbiamo sopra ricordato. Non tutto ciò che il profeta dice si verificherà in rapporto appunto alla impossibilità anche per Dio di sapere il futuro.[249] Inoltre esiste una ignoranza soggettiva del profeta. Operatore della profezia divina è Dio; l'organo umano che riconosce la profezia è l'intelletto poiché "quanto al giudizio ogni profezia è intellettuale" ed è "l'intelletto che nella profezia sensitiva e in quella immaginativa discerne il significato delle apparizioni esterne ed interne."[250] L'estasi, ci dice Campanella, "quando arriva all'essenza di Dio è un'astrazione della sola mente."[251] Quando è prodotta dal desiderio di fruizione "l'estasi è nell'affetto, come insegna S. Bernardo."[252] Il punto fondamentale di distinzione tra la profezia angelico-diabolica e quella divina è dato dal fatto che la prima investe aspetti spettacolari della natura; la seconda attuando l'estasi coglie il tutto. La stessa distinzione vale per la magia.[253] La magia divina non è contro la natura; "quello infatti

[247] *Ibidem.*

[248] *Ivi*, p. 109.

[249] "Geremia stimò che Dio avesse ingannato il popolo rivelando i beni promessi come predestinati, ma non dichiarando se si trovassero soltanto nelle cause o se dovessero verificarsi anche in effetto" (*ivi*, p. 115). Ed ancora: "Non era [...] variabile la verità annunziata da Giona: *ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta.* Secondo la disposizione di quel momento e i meriti dei Niniviti e la divina giustizia, doveva veramente accadere cosí; ma siccome i loro animi si mutarono fu mutata anche la sentenza essendo sospesa alla condizione che non si abbandonassero al peccato" (*ivi*, p. 121).

[250] *Ivi*, p. 129.

[251] *Ivi*, p. 139.

[252] *Ibidem.*

[253] La magia naturale è un'arte pratica, che usa le proposte attive e passive delle cose naturali per produrre effetti stupefacenti ed insoliti" (*ivi*, p. 165); la fisica e l'astrologia "speculano la natura"; la magia "la adopera" (*ibidem*). In ciò la magia si distingue dalla profezia. "Ho detto che la magia opera con cause naturali, perché anche la magia divinatoria o profezia naturale, trattata sopra, procede da effetti e da segni, ma non opera come la magia operativa di cui trattiamo ora" (*ivi*, p. 167). La magia ha in primo luogo una base astrologica: "che le cose celesti abbiano relazione con quelle terrestri non c'è uomo cosí stolto che non veda." "Questi saccenti, se non avessero mai osservato il volgere del girasole al sole, esclamerebbero certamente che la dottrina che afferma la simpatia delle

che avviene per comando di Dio autore della natura, non è contro la natura, giacché questa non è che la legge della sua volontà, fatta immanente alle cose [...] Perciò i miracoli si fanno da Dio non contro, ma sopra alla natura."[254] I miracoli divini devono avere una caratterizzazione loro propria. Non è miracolo il fatto che la stoppa vada spontaneamente ad accendersi, perché "anche l'uomo ed il diavolo possono muovere la stoppa,"[255] ed è strano "come i moderni, per il fatto che un dipinto sudi, e il sangue di un morto non si coaguli, e un cadavere non imputridisca immediatamente, pensino subito al miracolo, mentre è noto che i marmi sudano allo scirocco, e i dipinti murali stillano l'umidità pluviale e il sangue di molti non si coagula immediatamente

cose celesti colle terrestri è dottrina diabolica" (*ivi*, p. 169). Perciò "il mago riuscirà a suscitare guerre e a far muovere leggi e altrettante novità, se intraprenderà l'azione magica quando il cielo è favorevole e si sa quante metamorfosi si operino nei vegetali e negli animali, applicando le cause magiche, quando il cielo è favorevole" (*ivi*, p. 171). Secondariamente la magia può operare attraverso l'immaginazione come nei parti l'immaginazione materna modifica il feto (*ivi*, p. 173); ovvero può essere artificiale ma sempre legata alla realtà ed in questo caso si dà origine alla scienza. Il termine va per altro inteso in senso lato: "La magia artificiale reale produce effetti reali. Cosí Archita fabbricò una colomba volante di legno e recentemente a Norimberga, secondo il Botero, furono fabbricate un'aquila ed una mosca" (*ivi*, p. 181). Per quel che riguarda l'uomo: "quel che si afferma nel libro delle Essenze, che cioè Rasi avrebbe fabbricato un uomo collocando sperma umano in un vaso mondo sotto il fimo, e che quest'uomo si sarebbe trovato privo di anima sensitiva non è impossibile, ma non so se sia vero, mentre quanto agli animali imperfetti la possibilità di produrli è fuor di dubbio" (*ivi*, pp. 182-83). Sempre connessa alla scienza è la questione *Della magia trasmutativa* cioè l'*alchimia*. Il parere di Campanella è che "sebbene l'arte non possa quanto può la natura da sé sola, tuttavia, usando le cause naturali, essa supera in certi punti la natura, poiché l'arte applica piú facilmente le forze alla materia, e le modifica opportunamente" (*ivi*, p. 183). Ancora legata alla scienza è la *magia sensuum transumatativa* cioè le variazioni visive, alcune illusorie ma altre legate alla lente di Galilei capace di accrescere il potere sensibile" (*ivi*, p. 189). Può essere infine diabolica, ma anche in questo caso essa si muove nell'ambito delle leggi della natura. "I perfetti filosofi possono facilmente discernere se l'effetto prodigioso nasce da magia naturale, o da magia artificiale, o da magia divina. Il diavolo opera infatti in tre modi i suoi prodigi. In primo luogo per moto locale, cioè trasferendo un corpo da luogo a luogo, senza però poter turbare l'ordine universale. Non può infatti trasportare la terra o le stelle o l'intiera massa delle acque, bensí una pietra, un uomo e un albero, non già perché la sua potenza non vinca ogni natura corporea, ma perché Iddio ha posto alla stessa natura un termine ed un ordine, inviolabili a tutti senza permesso divino: altrimenti il diavolo, che è servo, potrebbe rendere vani tutti i fini, le leggi, e le disposizioni del Signore, ed egli sarebbe un altro Iddio, come insegnarono i Manichei ed i moderni Cataini. Dunque non possono i diavoli spostare immediatamente un corpo nello spazio, essendo questa una trasgressione di leggi naturali. Possono produrre il vuoto in qualche punto, non però in qualunque punto e per una grande estensione" (*ivi*, p. 211). Il massimo operatore della magia diabolica è stato Empedocle "il quale secondo Laerzio ammetteva queste azioni magiche e secondo Timeo le esercitava egli stesso" (*ivi*, p. 217).

[254] *Ivi*, p. 239.

[255] *Ivi*, p. 241.

e i corpi piú asciutti non si putrefanno ma incartapecoriscono..."[256] In che cosa consistono allora i miracoli di Dio? Campanella ritiene superfluo precisarlo: "Dire in particolare quali miracoli può fare Iddio è superfluo. Può infatti tutto quello che non implica contraddizione,"[257] o detto altrimenti tutta l'azione divina è in sé miracolo il che significa in sostanza che non esiste miracolo divino, e che l'unica possibilità di contatto col divino è data umanamente dalla elevazione in lui delle menti.

La varietà delle possibilità magiche si è cosí venuta unificando. La unificazione non nasce tanto dal carattere precedente, e condizionante della grazia gratificante, quanto invece dalla utilizzazione umana della grazia *gratis data*, fino alla sua coincidenza, nella *magia divina*, colla universalità della grazia gratificante. La identificazione non è però già contenuta nelle premesse: è il frutto di una conquista ragionevole e di una operatività magica, che si inserisce in quelle condizioni. Divino ed umano si incontrano e si confondono. Ma la spinta attiva nasce dagli esseri finiti, restando la struttura infinita a contenere e giustificare in sé tutti i possibili accadimenti. La diversità qualitativa delle azioni ed il grado di elevazione della capacità di comprensione si misurano dalla parte del finito, anche se il metro della misura è la stessa possibilità di internamento nella struttura unificata delle cose.

Per chiarire questa antinomia è essenziale riferirsi, col libro quindice-

[256] *Ivi*, p. 243.

[257] *Ivi*, p. 245. Sul principio di non-contraddizione in Campanella ci siamo già soffermati sopra, sottolineando che esso si estende alle precedenti volizioni di Dio, inoltre Campanella aggiunge subito dopo: "in chi fa il miracolo divino si richiede l'invocazione di Dio con fede non finta e non scarsa [...] In chi la riceve si richiede che ne ritragga utilità. Se infatti non sono disposti a credere nei miracoli, essi gli vengono negati. Perciò Gesú non può miracolizzare per l'incredulità della sua patria. Non che l'immaginazione di chi assiste, disposta a credulità, produca miracoli, come sostengono gli empi, ma essendo destinata all'utilità, se questa venga a mancare cessano" (*ibidem*). La possibilità del miracolo si congiunge qui alla mente del miracolante e del miracolato. Nel complesso si ha l'impressione che non esista possibilità di un miracolo divino se non nella immaginazione. Nell'epoca presente ciò è confermato dal fatto che se non si fanno miracoli, ciò dipende dallo indebolirsi della fede. Nella Chiesa vi è "la conoscenza profetica di tutti gli eventi futuri necessari a conoscersi, come l'Anticristo, il giudizio universale, la conversione e la felicità del mondo, come insegnava S. Bernardo nelle età della Chiesa e della loro verificazione nella Apocalisse" (*ivi*, p. 251). Vi è inoltre una continuità profetica in Brigida, in Caterina, ecc. Ma non sussiste la possibilità di una vera magia divina. Nella *Metaphysica* la impossibilità del contatto con Dio è giustificata col mito di Semele. Di apparizioni di Dio "non hanno parlato né Giamblico né gli Egizi, poiché la divina maestà è immensa, e perciò non comprensibile dalla nostra piccolezza specialmente sensibile, come ammonisce la filosofia della favolosa Semele" (*Metaphysica*, cit., parte III, p. 174).

simo,[258] al problema della *legge eterna*. La *legge eterna* non è infatti un aspetto del divino, ma il *divino* stesso nella sua piú larga presentazione. La trattazione prende le mosse dalla legge naturale intesa come propensione "ad proprium et commune bonum."[259] Da questa legge naturale derivano le consuetudini che sono manifestazioni verso l'esterno della legge naturale.[260] Ogni virtú, "quando è imposta per legge, è giustizia e perciò la giustizia è virtú generale."[261] La legge si può definire "come regola volontaria della ragione efficace al bene comune promulgata a mezzo di un rettore."[262] L'espressione al bene comune, specifica Campanella, deve interpretarsi in relazione al *sommo bene*. Il sommo bene è la conservazione, e questa avviene in sé, nei figli, nella fama e in Dio, perciò tutte le leggi inducono alla conservazione, e tutte le conservazioni alla vita eterna ("omnesque conservationes ad vitam aeternam").[263] Anche la storia romana è una dimostrazione della conservazione in Dio.[264] Lo stato ecclesiastico il quale considera la felicità eterna, "reprime tutti i vizi e prescrive tutte le virtú."[265]

Deve intendersi con ciò che le leggi debbano punire tutti i vizi? La risposta è che "il S. Tribunale delle coscienze non possa essere eretto in tribunale esterno e che perciò le cose occulte devono essere

[258] È assente nel Manoscritto di S. Sabina e devo citarlo nel Mazarine *1077* della Bibliothèque Nationale. Il libro si intitola *Theologicorum liber XV qui de Legibus generatim*.

[259] *Ivi*, c. 1, art. 1.

[260] *Ibidem*. Le confusioni, gli errori, ed i peccati in questo campo nascono "*ex primalitatum ignorantia*," in ragione della quale "*accidit antiquioribus ponere imperium aut in intellectu, cuius est tantum scire: aut in voluntate cuius est tantum velle, et non in potestate cuius est tantum posse et operari: cum autem arguunt ex eo quod intellectus significat facite hoc, fugite illud imperium etiam intellectui, nihil concludunt quod ipsius sit imperare et legem ponere. Intellectus enim ita significat imperiose, quare aut est informatus potestate alioquin eius significatio erit solum consultiva, aut deprecativa ergo non lex*" (*ibidem*).

[261] *Ibidem*.

[262] Poco sotto Campanella aggiunge che "*lex* [...] *fertur ut fiat homo bonus, ut finis optimi dignus, non ut puniatur non sit bonus, nisi per accidens. Optime apund Plutarchum Democritus et Solon praemium et poenas quasi Deos servatores esse dicunt, nos autem posuimus legum custodes pudorem, amorem, et timorem*" (*ibidem*).

[263] *Ibidem*.

[264] "*Conservatur etiam Roma in Deo, in spe quatenus eius religiones vivificantur, et in re conservabitur quando aeternabitur in beatitudine supercoelesti. Quapropter Roma ut quaelibet Respublica leges habet conducentes ad hus conservationes immediate quasdam, quasdam ad aeternam. Omnes tamen sive mediate sive immediate ad aeternam in qua bonum commune cunctis nationibus erit unum. Volo, enim, ait Dominus ut omnes unus sint in me, ut ego vitam aeternam do eis. Quapropter illae sunt vere leges, quae hominem ad vitam aeternam regulant*" (*ibidem*).

[265] *Ibidem*.

lasciate a Dio."[266] Del resto nessuna legge "obbliga," se non quando sia promulgata, e cosí viene riconosciuta come derivante dal legislatore che ha potere su coloro per i quali è promulgata. E neppure il Vangelo obbliga nei libri cerimoniali, "se non quando sia predicato e provato con sigillo che viene da Dio..."[267] Non sono peccatori perciò coloro che non hanno osservato la legge di Cristo "per ignoranza invincibile,"[268] anche se la legge evangelica obbliga tutto il mondo.

La *lex aeterna* è comunque la stessa sapienza di Dio,[269] di cui parlano anche gli stoici.[270] Plutarco pure ricava da Crisippo "che nessuna cosa anche piccola si muove al di fuori della volontà di Giove, e che questa volontà è legge e fato."[271] Questa legge è la fonte di tutte le leggi; per essa tutte le cose si dirigono al proprio fine, e "questa direzione è la legge promulgata da Dio nella creazione delle cose,"[272] cioè la legge naturale. Nell'uomo "principii naturalmente noti per sé sono la legge naturale razionale; conclusioni dedotte da queste, fissate generalmente alla comune utilità sia attraverso la ragione divina che la umana, sono le leggi positive, sia divine che umane."[273] La legge divina si presenta a sua volta come duplice: "la vecchia legge per la quale Dio ha istruito come un maestro i padri antichi dopo la prevaricazione della legge naturale, e la *nuova* che egli avendo come padre redento col suo sangue tutta la natura umana adottò verso i suoi figli..."[274] Il fatto che questa ultima valga per tutte le genti avvicina la legge allo *Jus gentium*; ma è errato che la legge eterno-naturale possa essere estesa anche agli animali come pretendono le pandette. La sua origine è naturale-razionale ("lex naturalis rationalis"); è da questa legge naturale-

[266] *Ibidem*. "*Nos in Civitate, quam Solarem nuncupamus arbitramur omnibus hisce malis obviam ivisse. Quapropter non est haec ratio, qua non omnes vitiosi actus puniuntur lege in Republica, quam alii adducunt, sed illa quae nobis posita est quod S. Tribunal conscientiarum in exteriori foro non potest erigi, ideoque occulta Deo relinquuntur, ut dicitur in Decretis quibus dicit Apostolus: Nolite ante tempus judicare...*" (*ibidem*).

[267] *Ibidem*.

[268] *Ibidem*.

[269] *Ivi*, c. 1, art. 2.

[270] "*Legem aeternam etiam stoici agnoverunt. Dicit enim Cicero De Legibus: hanc esse video sapientissimorum sententiam legem neque hominum ingeniis excogitatam, neque scitur esse aliquod populorum, sed aeternum quoddam, quod universum regeret mundum; imperandi prohibendique sapientia*" (*ibidem*).

[271] "*Plutarchus etiam ex Chrisippo tradit rem nullam quamvis minimam absque Jovis voluntate moveri et hanc voluntatem esse legem et fatum*" (*ibidem*).

[272] *Ibidem*.

[273] *Ibidem*.

[274] *Ibidem*.

razionale che derivano le leggi positive, "cosí dette perché *poste* dopo la legge naturale immutabile."[275]

Ma circa il rapporto tra *lex aeterna* e *lex naturalis* sorgono alcuni quesiti. Ed in primo luogo Dio è sottoposto alla legge eterna? La questione è particolarmente discussa presso i gentili. "Se il fato è la legge eterna, e questa stessa è la serie e connessione assoluta delle cose, che nessuno può rescindere, hanno ragione i gentili a discutere se essa obblighi Dio. Omero ed Ovidio sottomettono Giove (che gli ebrei chiamano Jeova) al fato, ed altri filosofi (come Plutarco argomenta contro Crisippo) giudicano che se Dio è il fato e la legge, non dovrebbe esistere il male; ma che poiché i mali esistono contro la volontà di Dio, è necessario che Dio sia costretto dal fato e dalla legge esteriore eterna."[276] La difficoltà viene risolta da Campanella nel senso che "il fato è l'ordine delle cose dipendente dal primo ente ordinatore [...] e coloro che sottomettono Dio al fato, o fanno un altro Dio precedente, o un Dio coevo alla materia, che egli non può regolare come vuole, pensano in modo irrazionale, perché cosí non sarebbe il primo ente, ma una certa unione di Dio e di altre cose."[277] I limiti di Dio sono insomma interni a Dio stesso e Dio "non può negare né combattere se stesso" ("Deus enim seipsum negare non potest nec oppugnare").[278]

In relazione ad un ulteriore quesito (se vi sia per qualche aspetto contrarietà rispetto alle altre leggi) Campanella ripropone la obbiezione

[275] *Ibidem*.

[276] *Ivi*, c. 2, art. 1.

[277] *Ibidem*.

[278] *Ibidem*. Una seconda *quaestio* è se la legge eterna investa solo la conservazione ed il governo delle cose o anche la condizione essenziale di esse; e si risolve nel senso che essa riguarda la condizione delle essenze, solo in quanto vengono ad esistenza. Formulando l'ipotesi che Dio abbia creato separatamente tutte le cose, "con tanta distanza l'una dalla altra nello spazio immenso, che l'una non possa ricevere dall'altra alcun giovamento e nocumento" Campanella si chiede se tali cose cosí create possano essere conservate. "Se lo potessero, dubito in qual modo i pesci potrebbero vivere fuori dell'acqua, e gli uomini fuori dell'aria, e come potrebbe l'uomo esistere e camminare senza il terreno solido e le piante senza terra, acqua ed aria. Se poi tutte queste cose stessero separatamente, allora dovrebbero essere separate da tutti e dai singoli. Perciò non si potrebbe dire se si muovessero o stessero. Si muovono infatti tutte le cose che cercano il simile ed il vantaggioso, o che fuggono il contrario e lo scomodo, che ivi non sono. Stanno quelle che sono beate non avendo bisogno di nulla..." (*ibidem*). In tali enti non "vi sarebbe nessuna legge se non di composizione essenziale delle cose, ma allora non vi sarebbe bisogno né di piedi, né degli organi per trasformare il cibo, e per tener prigioniero lo spirito [...] Perciò sarebbe diversa l'essenza [...] La legge eterna dunque considera la coesistenza di tali essenze, e non tratta delle essenze, se non in ordine alla esistenza ed al governo da cui sono conservate. (*ibidem*). Ad un terzo quesito se la legge dovesse essere nota a tutti gli enti, risponde "che la legge eterna è a noi ignota come lo è a coloro che sono posti al di fuori di Dio" (*ibidem*).

di Plutarco agli stoici: "se tutte le cose sono secondo la legge eterna, lo sono anche i mali ed i delitti, e dunque o Dio è causa del male, o non si tratta di mali."[279] Gli stoici rispondono "che ciò che chiamiamo male è utile, e perciò avviene secondo la legge, non contro la legge di Giove. Come nelle città (dice Crisippo) quando sovrabbondano i cittadini si inviano colonie, e si muovono guerre, cosí Dio manda pesti e stragi. Secondo la testimonianza di Euripide Dio ha disposto che scoppiasse la guerra troiana per eliminare ciò che vi era di superfluo nel mondo, e per diminuire la moltitudine superflua degli uomini."[280] Per questo è necessario che esistano i mali; e senza di questi non esisterebbe la prudenza che è scienza del bene e del male.

A queste obbiezioni stoiche, Plutarco risponde che chi sottomette tutto a Giove "toglie intanto ciò che diciamo *possibile*"[281]; toglie inoltre la libertà umana; ed infine "se la legge eterna muove la volontà a consentire al male, essa sarà cattiva. E dunque Jeova autore della legge è cattivo."[282] Gli stoici rispondono "che Dio causa attraverso la fantasia solo una falsa immaginazione che non è causa del consenso, altrimenti la legge sarebbe causa dell'errore [...] Ma, risponde Plutarco, da ciò segue che la legge fatale non sia causa di tutto, quando non è causa del consenso e dell'errore, ma della sola immaginazione."[283] Inoltre la legge fatale sarà falsa e contraddittoria, quando giustifica con ragioni probabili immaginazioni contrarie. Contro gli stoici che sostengono "che si inganna, colui che consente ad una parte, mentre non si inganna chi sospende il consenso, Plutarco incalza obiettando di nuovo che in questo caso la legge eterna sarà o causa dell'errore se aggiunga il consenso, o della incertezza se non lo aggiunga."[284] Contro quell'esempio della città in guerra e delle colonie, osserva "che le guerre non avvengono senza qualche iniquità offerta dall'occasione, sia essa l'avidità, sia l'ambizione di regnare, sia l'ingiustizia ricevuta, per cui se la legge eterna non è causa delle iniquità non lo è neppure della guerra."[285] All'argomento di Crisippo che gli accidenti hanno la loro ragione di essere cosí come nella commedia i versi ridicoli e gli epigrammi sono in sé privi di valore ma utili nel loro luogo, Plutarco risponde che Dio

[279] *Ibidem.*
[280] *Ibidem.*
[281] *Ibidem.*
[282] *Ibidem.*
[283] *Ibidem.*
[284] *Ibidem.*
[285] *Ibidem.*

e la legge eterna saranno allora causa non meno dei mali che dei beni, come il poeta è causa dei versi ridicoli e di quelli piú seri.[286]

Per risolvere la difficoltà Campanella sottolinea: 1) "che tutti gli enti che chiamiamo necessari, poiché non derivano da causa mutevole, come gli effetti arbitrarii, né da causa impedibile, come quelli chiamati contingenti sono sottoposti alla legge eterna"[287]; 2) "le cose contingenti [...] sono dirette da una legge eterna ai propri fini non per precetto illato, ma indito, come ne ha scritto David"[288]; 3) "gli uomini, e gli Angeli e le loro operazioni si sottomettono alla legge eterna ed in loro rilucono tutti gli atti della legge."[289] Partendo da queste premesse Campanella può rispondere alle obbiezioni di Plutarco che Dio "non ha creato il mondo come una repubblica comune, ma come una *peregrinatio*, un teatro in cui si esercitano coloro che potranno fruire dei beni eterni sopra il mondo corporeo, ed è per questo che ha permesso il peccato di Adamo e la cattiveria degli uomini [...] sia perché la virtú fosse esercitata, sia perché fosse intesa la totalità delle cose."[290] Ha ragione Crisippo ad affermare che niente avviene contro o al di fuori della legge eterna. Se poi viene rilevato il contrasto tra la legge eterna e quella temporale "perché il peccato secondo la legge eterna è indifferente, come sostengono i libertini, ed è male solo secondo la legge temporale..."[291] è da rispondere che "il vietare non è contrario all'atto in cui consiste il permettere; ma a quello in cui consiste il comandare. Perciò la legge creata non è il contrario di quella eterna, ma, poiché non può conseguire tutto ciò che è eterno, né perfettamente imitarlo, per questo vieta tutti i mali. E poiché i peccati in quanto sono male non sono, essi sono in quanto possono essere permessi..."[292] Ciò che può essere vietato non lo può essere da Dio in quanto è da lui permesso.[293] Anche il mostro nato da una donna nuoce alla natura umana e dispiace molto ai genitori [...] Ma Dio che conserva l'ordine naturale e morale usa quel mostro per significare qualcosa alla comunità umana.[294] È proprio perché Dio conserva tutti gli ordini dell'essere "che la legge

[286] *Ibidem.*
[287] *Ibidem.*
[288] *Ibidem.*
[289] *Ibidem.*
[290] *Ibidem.*
[291] *Ibidem.* Come si vede è qui confermata la sussunzione entro la legge eterna del tema libertino della inesistenza del male.
[292] *Ibidem.*
[293] "*vetabilia non autem Deo propterea quae permissibilia*" (*ibidem*).
[294] *Ibidem.*

eterna permette quelle cose che sono vietate dalla legge creata. Egli vieta con una legge particolare il peccato di Adamo; lo permette tuttavia con una legge universale in quanto ordinabile al bene e per questa ragione niente affatto male.[295]

Questa conclusione appare a Campanella come un inveramento della soluzione stoica di Crisippo ("quod nescivit Chrysippus declarare, sed balbetavit").[296] Essa consiste nella consapevolezza che ciò che in qualche ordine è bene, in un altro è male. Come nella natura si distinguono le leggi metafisiche e quelle fisiche, e tuttavia Dio comprende tutto, ma in una sua distaccata *eminentia* che non interviene direttamente sulle singole cose, cosí la *lex aeterna* diviene operante solo in quanto la sua universalità è raccolta come un fine.[297] Essa contiene tutte le possibilità. Sta all'uomo raccoglierne la finalità. Dio è insomma il luogo delle azioni indifferenti, all'uomo spetta la scelta.

Un tale spostamento finalistico si esprime al termine del libro nei due capitoletti finali in cui Campanella descrive *l'esemplare della comunità di tutto quanto il mondo e delle singole città nello stato di innocenza e chi è il Re di tutto e delle singole città*; e *l'esemplare della comunità di tutte quante le specie umane e delle nazioni e delle città*

[295] *Ibidem*: "*et hac ratione minime malum.*"

[296] *Ibidem*.

[297] Per discernere la legge naturale dalla positiva, Campanella propone questa regola: "credo che si distingua bene il diritto di natura dal positivo per mezzo della pena e del premio: se infatti naturalmente segue la pena, ed il premio a coloro che prevaricano e lo seguono, quella legge è naturale, è proprio suo compito infatti dare la legge ed i suoi decreti, e decidere le pene. È manifesto che coloro che seguono la legge della sobrietà vivono sani ed allegri. Coloro che prevaricano e che declinano alla intemperanza o all'inedia presto sono punti dal torpore, dalla pesantezza, dalla chiragra, dalla podagra..." (*ibidem*). Quando non seguono premi o pene naturali allora si tratta di legge positiva, Il diritto naturale si fonda immediatamente sulla natura; il diritto della gente invece vi si fonda mediatamente. Anche la ragione è natura ("ratio est quaedam natura") (*ibidem*), perciò "il diritto delle genti si fonda sulla natura in quanto è razionale ed il raziocinio cava fuori la regola di seguire e di fuggire il bene ed il male" (*ibidem*). Noi crediamo che le prime tavole siano leggi *de jure naturae*; ma che ad esse segua immediatamente lo *jus gentium*. Adorare Dio è infatti naturale, ma adorarlo con sacrificio è diritto delle genti; il sacrificio della capra e non del porco è poi presunzione del diritto civile. Queste ultime leggi positive sono estremamente varie. Esse non prescrivono tutte le virtú, ma solo quegli atti "senza i quali lo stato non potrebbe consistere come fatto comune" (*ivi*, c. 5, art. 1). Le leggi positive sono divine ed umane. L'attenzione del Campanella è però volta verso la possibilità di fingere sia per l'una che per l'altro una investitura superiore ed una giustificazione naturale. Cosí è ugualmente finzione quella di Maometto e di Numa che pretendono di avere diretta comunicazione con Dio e quella di coloro che si fingono "autorizzati dalla comunità, o fidando nella forza delle armi dicono di avere diritto di occupare nazioni, e di emanare leggi, e questi sono i tiranni, e le leggi di questi non valgono ad obbligare, in quanto sono meramente positive..." (*ivi*, c. 5, art. 2).

nello Stato puro di natura e delle principali funzioni della legge e della divisione e delle comunanze dei beni. In essi è sostenuta la funzione della scienza (anche se già posseduta in una nativa immediatezza),[298] la comunità dei beni,[299] i matrimoni controllati medicamente,[300] il collegamento tra le vicissitudini del mondo e le festività,[301] il principe-sacerdote,[302] la mitezza delle pene,[303] la abolizione delle guerre,[304] la utilizzazione di ciascuno nella funzione alla quale è chiamato dalla natura.[305] Il punto di arrivo è insomma una clamorosa conferma della *Città del Sole*, ripresentata nella stessa esatta forma della prima stesura. Coloro che sostengono l'eccezionalità di quell'operetta e la sua indipendenza dall'impegno culturale, filosofico e politico che ha il suo culmine nella *Theologia*, hanno qui la piú evidente ed ineccepibile smentita.

Questo quindicesimo libro della *Theologia* ha portato la antinomia tra la *impotentia* e la *fecunditas divina* entro il mondo pratico e conclude suggerendo la possibilità di una restaurazione umana che assuma nel ripristino dello stato di innocenza accenti magici. Siamo giunti al limite tra le possibilità di restaurazione umanamente possibili, e quelle che implicano una possibilità di restaurazione della nostra stessa natura.

Già nel libro seguente il filone magico si viene distinguendo. Partendo infatti dalla discussione del dogma della teologia, che "non potendo il male originarsi da un Dio uno e sommamente buono, tutti

[298] "*Maiores minoribus doctrinam, et bonas virtutes communicabant. Unde viverent ostendebant: quibus fructibus terrae et liquoribus et isti absque verberibus, et labore subito addiscebant. Singulis diebus ad sacrifitia congregabantur, quae puto, non animalium fuisse futura, neque plantarum sed aliqua virtutum egregia opera, temporum et coeli rationes tenuisse ut certas, et quae nos vix imaginari possumus sciebant, et imaginabant, uti que sunt extra mundum nostrum et intra nos et extra nos in nostro. Perfectissimi sunt in Metaphysica, et Theologia et Mathematica, ut in cunctis scientiis nobis notis et ignotis, et valde in magia naturali et divina, nec quia sine proeliis ociosi, sed operabantur mirifica semper, et contemplabatur innumera. Nec Galilei specillo, nec magnete Flavii, nec Archimedis mechanica opus habuissent, cum sensibus acutissimi, mente elevatissimi, ad omnia investigando ac operando prompti essent*" (*ivi*, c. 6, art. 2).

[299] "*Omnia erunt eis communia, ut charitas erga communitatem crescat, et amputetur amor proprius...*" (*ivi*, c. 6, art. 3).

[300] "*Copulantur autem matrimonia non dote et genere, sed corporis et animae conformitate ea unde proles nasci queat...*" (*ibidem*).

[301] "*festivitates et sacrifica Reipublicae mundi representarunt vicissitudines maiores minoresque*" (*ibidem*).

[302] "*Princeps qui est summus sacerdos omnium scientiarum peritissimus et artium*" (*ibidem*).

[303] "*sic tamen ut poenae sint medicinae omnes, non vindictae*" (*ibidem*).

[304] Propone un senato dei principi "*ut sint nulla bella*" (*ibidem*).

[305] "*functioni, ad quam natura non inclinatur nota ex constellatione natalitia, et tempore et puerilibus primis studiis...*" (*ibidem*).

gli enti furono da lui creati buoni, tanto presi nel complesso quanto presi ad uno ad uno,"[306] e riprendendo la polemica contro Lutero e Calvino che stabiliscono un unico Dio e lo fanno causa del bene e del male, Campanella viene proponendo soluzioni gnostiche. Appoggiandosi in parte ad Origene, in parte a Crisostomo che "sostiene assai spesso che sarebbe meglio se i peccati, la dannazione e le geenna non fossero, e accusa vivacemente quelli che sostengono che Dio voglia in qualche modo il peccato per poter mostrare la sua giustizia,"[307] Campanella confessa in sostanza la impossibilità di risolvere il problema del perché del peccato; "per questo," egli dice, "non riuscendo a quietare il nostro intelletto in una soluzione soddisfacente, riconosciamo che hanno avuto ragione i Padri confessando che il giudizio di Dio nel permettere il peccato adamitico ci rimane occulto. E le loro argomentazioni dimostrano esattamente che Dio non è la causa del peccato, ma restiamo incerti anche circa le ragioni per cui abbia permesso il peccato degli Angeli e degli uomini, se non si dà la salvazione finale di tutti. Neppure si riesce a dimostrare che sia stato meglio per il nostro mondo che Adamo abbia peccato, anziché mantenersi innocente, e questa migliore condizione del mondo immerso nel peccato ci rimane inintelligibile. Io pregherò l'Altissimo perché mi riveli egli stesso questo arcano [...] Però se tra gli erranti vi è qualcuno il cui errare è meno grande, questo è Origene, al quale bisogna piú che agli altri perdonare."[308] Dopo questa difesa di Origene, Campanella propone la sua soluzione: "dopo aver scritto queste pagine incontrai un eremita e lo pregai di fare orazione a Dio per sapere se fosse stato meglio permettere il peccato d'Adamo che il non permetterlo. Egli rispose che son piú numerosi coloro che si salveranno di coloro che si danneranno, sebbene la Bibbia e i Santi dicano per minaccia il contrario: infatti Dio rivela *in articulo mortis* a tutti gli uomini, anche se non cristiani, la vera fede, e se essi aderiscono si salvano."[309]

[306] Tommaso Campanella, *Il Peccato Originale, Theologicorum libri XVI*, a cura di Romano Amerio, Roma, 1960, p. 39.

[307] *Ivi*, p. 71.

[308] *Ivi*, p. 81.

[309] *Ibidem*. La teoria campanelliana del peccato originale si definisce in polemica contro Lutero nel senso che non è lecito identificare il peccato d'origine colla concupiscenza. Una tale identificazione non considera "che tutti gli aspetti sono inseriti nell'uomo dalla natura, che scaturiscono dalla terza primalità per la conservazione degli individui e della specie, e che sono fisicamente cattivi, solo quando sviano da questa conservazione e moralmente cattivi quando sviano con il consenso della mente a tale deviazione (*ivi*, p. 133). Contro i pelagiani invece Campanella interpreta il peccato d'origine come una sopravvenuta alie-

Se dunque la adesione ad Origene non è esplicita, viene tuttavia volutamente sottolineata la estrema vicinanza tra le due posizioni. Il peccato "in quanto peccato non presenta alcun aspetto che non sia voluto per sé e non ha causa efficiente, ma causa formalmente deficiente"[310] ci ripete Campanella. "Esso non è un'utilità per se stessa voluta. In quanto peccato d'origine i bambini devono aver peccato in Adamo come le membra peccano simultaneamente col tutto che pecca."[311] La concupiscenza non è in se stessa male[312] e quindi "in conclusione il peccato non è una qualità, ma l'alienazione da Dio, alla quale segue lo sfrenamento della sensualità."[313] Nell'uomo perciò il libero arbitrio non è morte ma soltanto "*debilitatio.*"[314] Se ne deduce ancora che nessuno "viene punito per essere inclinato al vizio, ma anzi se non gli consente, viene premiato: dunque essendoci nei parvoli soltanto questa inclinazione e alienazione non procurata volontariamente ma subita, essi non devono essere puniti."[315] Noi, ripete Campanella, "respingiamo recisamente la teoria di coloro che condannano i parvoli alla geenna e li chiudono anche dopo il giudizio in una perpetua oscurità dando soverchia efficacia a un delitto che essi non commisero se non colla volontà altrui, ed abbassando cosí il dono di Gesú Cristo, che colla propria liberalità ci porge soccorso in modo che la grazia sovrabbondi, dove abbondò il delitto, e piú intensamente ed in un numero piú grande di uomini, come annunzia l'Apostolo."[316] Solo attraverso questa riduzione del peccato è possibile spiegarsi perché Dio lo abbia permesso, al fine cioè di dar luogo ad una prova, non già ad una condanna presupposta.

Il diciassettesimo libro[317] si apre con una conferma della bontà di Dio; se Adamo invece di riversare il peccato su Eva, e questa sul ser-

nazione di Dio, che ha investito tutta la natura umana di cui noi come Adamo siamo parte. Ma Campanella tiene a precisare che seppure "chi pecca fa un atto di conversione, nel quale è implicita l'alienazione, soltanto quel primo atto è voluto per sé" (*ivi*, p. 123). L'alienazione abituale del peccato d'origine, procede cioè in noi dal peccato attuale. Nel peccato in tal senso è implicita la scelta ed infatti vi è peccato solo là dove la *mente* consente al minor bene (*ivi*, p. 129). La vicinanza al pelagismo è evidente.

[310] *Ivi*, p. 121.

[311] *Ivi*, pp. 127 e 135.

[312] *Ivi*, p. 129.

[313] *Ivi*, p. 131.

[314] *Ivi*, p. 153.

[315] *Ivi*, p. 159.

[316] *Ibidem*.

[317] *Theologicorum liber XVII, De rimediis malorum humanorum ex originali culpa*, Ms. di S. Sabina.

pente, avesse chiesto perdono, Dio avrebbe loro perdonato.[318] Le pene comminate da Dio risultano estremamente attenuate. Per esempio l'essere la donna posta "sub viri potestate" significa "una misura volta non alla pena ma alla sua salvezza"[319]; la *necessitas* a sua volta viene interpretata come fonte di bene in quanto ha originato le arti.[320] Le successive *visitazioni* del divino hanno accresciuto questa capacità di difesa dell'uomo, con Noè, con Abramo e con Mosè.[321]

Ricalcando l'*Atheismus* la discussione si sposta ora su Cristo.[322] Cam-

[318] "*perpecisset illis Deus nec medicinis purgativis, sed perfectivis in eos consuluisset*" (*ivi*, c. 2, art. 1).

[319] *Ivi*, c. 2, art. 2.

[320] *Ibidem*.

[321] Per quanto riguarda Mosè permangono i dubbi sulla divinità. Essi riguardano *Mosè in quanto legislatore se sia da Dio* e si ripete "che sembra che egli abbia fatto tutto per prudenza e scienza umana" (*ivi*, c. 5, parte II, art. 2); i miracoli "sembrano pieni di astuzia umana" (*ibidem*) come è confermato dal fatto che gli ebrei quasi ogni giorno si rivoltavano (*ibidem*). Vi è poi un altro gruppo di argomenti "ex ratione testamenti veteris" (*ivi*, c. 5, parte II, art. 3) in cui si sostiene seguendo i Manichei che i libri di Mosè non vengono da Dio "*sed a Deo malo*" (*ibidem*). L'argomento fondamentale è che vi viene presentato un Dio che indura, anziché perdonare: "*Deus Moysis indurat pharaonem* [...] *Bonus autem Deus emollit, illuminat*" (*ibidem*). Un terzo gruppo di argomenti "*ex Ptolomeo, Valentiano, et Fausto, ac Anonymo*" (*ivi*, c. 5, parte II, art. 4) volge la discussione sul tema di Dio ignorante, in quanto tace della creazione degli angeli. Infine un quarto gruppo di argomenti intende dimostrare che Mosè "aveva dato legge per astuzia e per influsso stellare non per intervento divino" (*ivi*, c. 5, parte II, art. 5). Segue un elenco di dieci note, per dimostrare la divinità di un profeta, che sembrerebbero messe appositamente per smentire la divinità di Mosè, dove per esempio è sottolineato al punto 9 "*doctrina dogmatum de Deo et Angelis*" (*ivi*, c. 5, parte II, art. 6). A questo accenno vengono opposte le difese: l'argomento fondamentale è che attraverso Cristo, l'ebraismo ha assunto universalità; che un *vir bonus* può scrivere di sé anche senza testimoni; che la successione carnale del sacerdote era una esigenza del tempo; che i suoi miracoli non furono "*ex sola magia naturali*" (*ivi*, c. 5, parte II, art. 8). Avendo poi argomentato che doveva esservi intervento divino perché il miracolo era talmente legato al *verbum* che solo Dio può farlo con altrettanta rapidità, sente però il bisogno di aggiungere che il diavolo lo può fare tanto alla svelta che l'osservatore può avere l'illusione che sia avvenuto *ad verbum*. E piú sotto conferma che "*multa praecepta data fuisse, tamquam pueris erudiendis*" (*ivi*, c. 5, parte II, art. 9). Insomma l'impressione di una estrema tepidezza nella difesa di Mosè risulta confermata dalla *Theologia*. Il libro continua poi con una conferma che i precetti cerimoniali non obbligano gli uomini ma "*eos tantum qui erant de Republica religiosa hebreorum*" (*ivi*, c. 6, art. 2); e con una difesa anch'essa estremamente tepida della paternità davidica dei salmi. Il problema è posto cosí: "*Moyses ita, et David habuit impugnatores suos, etenim Gnostici, Nicolaitae, Manichei, Paulus Samosatanus et Theodorus Mopsuestanus, et novissimi nostri temporis Anabaptistae*" (*ivi*, c. 6, art. 3). Gli argomenti contro tale paternità sono fortissimi; per esempio si afferma: "*alii vero manifeste facti sunt post mortem David videlicet ps. 76 qui de excidio Jerosolymorum longe post David*" (*ivi*, c. 6, art. 4). E la risposta assai debole è che Davide aveva profetato (*ivi*, c. 6, art. 6). La difesa implicita di alcune posizioni sostenute dagli anabattisti sembra evidente.

[322] Ci riferiamo al XVIII libro della *Theologia*: Tommaso Campanella, *Cristologia, Theologicorum liber XVIII*; a cura di Romano Amerio, Roma, 1958.

panella sostiene che i discepoli erano un cuor solo e un'anima sola e nessuno diceva *mio* e *tuo*, ma mettevan tutto in comune, come narrano Luca e Filone e come si vede tutt'oggi nelle comunità di chierici e di monaci. Disprezzando tutte le cose mondane, le quali sono insufficienti ad appagare il desiderio dell'uomo, ed amando il solo Iddio, che è in sé bastante a soddisfare i nostri desideri anche piú larghi, essi non solo necessariamente si unificano in quell'uno che amano, ma cessano tra loro gelosia, contesa, odio e invidia, tutti mali che possono sorgere soltanto quando il bene appetito da molti non è loro bastevole."[323] È questo l'aspetto decisivo del comunitarismo ecumenico che distingue Cristo da Mosè. Su questa comunità fondata da Cristo tra i suoi discepoli si modella la futura umanità quando "segnatamente dopo la caduta dell'Anticristo si farà un solo ovile e un solo pastore. Cristo non ha portato le guerre, ma le ha subite in sé e nelle sue membra, fino al momento in cui egli *stabilirà la giustizia sulla terra*, come dice Isaia, e quando sarà stata eseguita l'obbedienza dei santi vendicherà ogni disobbedienza."[324] Su di essa si modellano *implicite* tutti gli uomini buoni. Coloro infatti "che vivono secondo ragione, vivono del Cristo, che è ragione e sapienza divina, e conseguentemente gli appartengono tanto prima della sua apparizione nella carne, quanto dopo..."[325]

Questa ultima questione ci rimanda per altro alla parte dogmatica; come va infatti interpretata la incarnazione, se il Cristo sussisteva anche

[323] Un motivo tipicamente anabattista che si presenta nel testo è il seguente: "i sapienti del mondo si lagnano che Cristo abbia tolto di mezzo i tribunali dicendo: *non giudicate e non sarete giudicati*, e i giuramenti dicendo: *non vogliate assolutamente giurare*, e la vendetta e il rancore della guerra, comandando di porgere anche l'altra guancia a chi ci schiaffeggia, e di donare anche il pallio, a chi ci toglie la tunica. Tuttavia questi precetti non rovinano la vita sociale, ma anzi la stabiliscono. Il Cristo infatti fondò la sua società sulla fede, sulla speranza, e sulla carità. Ora quando regnano la carità e la fede, non occorrono tribunali e giuramenti, come si vede nella società degli uomini giusti in cui basta la legge direttiva ed è superflua quella positiva. Che se alcuno offende il compagno senza malizia, ne segue immediatamente il perdono. Perciò la legge penale e il giuramento, la guerra e la vendetta, si introducono in difetto di fede e di onestà. Cristo dunque volle in noi un tal grado di bontà, da rendere superflue queste sanzioni. Ma per promuovere tanta probità," conclude Campanella, "Gesú ci intimò pene e premi eterni che servono a rimuovere gli impedimenti alla virtú e ci diede la grazia dello Spirito Santo la quale ci dirige attivamente" (*ivi*, p. 85). Sono qui accolti i temi anabattisti, limitatamente alle *pene che servono*, cioè in generale alla utilizzazione della politica. Mentre in altre parole per gli anabattisti il comunismo equivaleva alla presenza del Cristo, in Campanella c'è una consapevolezza piú vigile della complessità della società presente. Essa deve trasformarsi *politicamente* in funzione di quell'ideale, e non solo attraverso il riempimento interiore (cioè la bontà dell'uomo) promuovendo cioè un piú complesso ed articolato movimento generale.

[324] *Ivi*, pp. 158-9.

[325] *Ivi*, p. 165.

prima della sua incarnazione? La risposta del Campanella è del seguente tipo: "conviene distinguere una predestinazione all'incarnazione in un corpo immortale, e una seconda predestinazione con un corpo mortale. E a questo badano Cirillo e Ireneo, quando dicono che Dio aveva preparato l'incarnazione ed il rimedio prima del peccato, mentre S. Leone e S. Tommaso sostengono che preparò il rimedio dopo il peccato. Gli uni e gli altri dicono bene, ma i primi badano all'incarnazione gloriosa suscettiva di diventare incarnazione redentiva, mentre gli altri badano soltanto alla redenzione di fatto."[326] Da ciò si deduce che l'incarnazione nella carne gloriosa era un momento del processo di avvicinamento tra mondo e Dio, da Dio voluto e probabilmente il punto conclusivo di esso. Il peccato è stato un intralcio imprevisto a questo disegno. Quando infatti "Dio opera qualche cosa da se stesso come causa operante, e non cooperante, il suo effetto si verifica con assoluta certezza, come egli prevede, e come vuole di volontà effettiva e permissiva. Ma quando Dio coopera come concausa insieme colla causa libera, l'effetto non si verifica infallibilmente, come Dio vuole, di volontà effettiva, ma soltanto come vuole, di volontà permissiva, secondo le modificazioni indotte dalla causa cooperante: altrimenti il peccato non avrebbe luogo mai e ogni volontà divina antecedente si adempirebbe sempre. Perciò nei difetti la causa efficiente segue quella deficiente, mentre al contrario negli effetti la causa deficiente segue quella efficiente. Per questa ragione, come non è assurdo che l'uomo fatto da Dio per non peccare né morire, sia tuttavia caduto nel peccato e nella morte, cosí non deroga punto ai decreti divini se il Cristo, che doveva incarnarsi in carne immortale, si sia incarnato in carne mortale."[327] Nel disegno di Dio insomma la incarnazione nella carne gloriosa corrispondeva alla decisione a sfondo gnostico di "elevare a sé gli esseri inferiori a un grado superiore."[328]

Gli effetti dell'incarnazione (quella prevista nel corpo glorioso) non si restringono alla eliminazione del peccato,[329] ma piú in là sono una oggettiva conclusione del ritorno a Dio. Nel Cristo incarnato invece vi sono due aspetti: l'uno per cui "il verbo divino è la ragione, dalla quale abbiamo l'essere razionale," e da cui "ci vengono comunicati tutti i

[326] *Ivi*, p. 111.
[327] *Ibidem*.
[328] *Ivi*, p. 115.
[329] "Noi pensiamo che Dio incarnandosi abbia offerto rimedio sufficiente per riparare i corpi dalla morte; ma ancor piú, per salvare tutte le anime dalla geenna, sicché tutti coloro che muoiono col solo peccato originale vanno esenti dalle pene eterne" (*ivi*, p. 119).

beni soprannaturali." Cristo è in questo senso "la sapienza e l'intelletto di Dio" nei quali "furono predestinate anche le intellettuali nature angeliche."[330] Questo aspetto preannuncia la vera incarnazione e corrisponde ad una purificazione dell'intera natura anche di quella angelica.[331] In questo senso Cristo è venuto a rinnovare tutte le cose in terra e in cielo, ed a ricondurci "alla legge di natura niente aggiungendovi fuorché i sacramenti [...] affinché potessimo osservare la legge di natura, in cui fu creato immortale Adamo, e restituendoci quella immortale in forma piú gloriosa."[332]

Per il secondo aspetto Cristo è uomo; ma in quanto tale egli è fatto sulla nostra misura e quindi solo strumento ("l'umanità di Cristo opera questo influsso come strumento").[333] La sua perfezione umana fa sí che in lui "tutte le indicazioni siano regolate dalla ragione."[334] Tuttavia come uomo egli resta un ente finito che "neppure può intendere tutte le cose che sono possibili a Dio."[335] La sua scienza è superiore all'umana, ma simile a quella di Salomone, "il quale pur essendo stato ammaestrato da Dio, andò tuttavia investigando quello che avviene sotto il sole, come egli attesta, e da questo si sollevò anche a quello che sta sopra il sole. E senza dubbio il Cristo non conobbe fin da principio tutte le cose mediante questa scienza, ma cresceva in sapienza ed in età."[336] Anche la sua volontà è finita per esempio perché "non voleva far miracoli incondizionatamente, ma a condizione che gli uomini ne facessero frutto."[337] Si confermano insomma in Cristo i caratteri di una umanità finita, che faceva di Dio il proprio scopo finale. L'antinomia tra la volontà di Dio e quella di Cristo è risolta nel senso che "la volontà di Cristo è guidata da Dio finalisticamente e non servilmente."[338] L'umanità però resta strumento della divinità, anche se allo strumento si attribuiscono alcune operazioni proprie.[339]

[330] *Ivi*, vol. II, p. 143.

[331] "Anche Origene vuole che il Cristo abbia redento gli angeli, e che anche in essi si sia trovata una macchia dalla quale vengano purificati" (*ivi*, vol. II, p. 145).

[332] *Ivi*, vol. II, p. 161.

[333] *Ivi*, vol. II, p. 153.

[334] *Ivi*, vol. II, p. 27.

[335] *Ivi*, vol. II, p. 43.

[336] *Ivi*, vol. II, p. 57.

[337] *Ivi*, vol. II, p. 65.

[338] *Ivi*, vol. II, p. 77.

[339] *Ivi*, vol. II, p. 81. Questi temi cristologici sono ripresi nel XXI libro della Teologia. (Tommaso Campanella, *Vita Christi, Theologicorum liber XXI*, a cura di Romano Amerio, Roma, 1963). L'ultima parte del libro infatti introduce il tema del Cristo salvatore del mondo che, come vedremo, sarà a base della conclusione della Teologia. Con impo-

Il contrasto sopradescritto costituisce un punto fermo del modo campanelliano di concepire il rapporto tra umano e divino e spiega perché Campanella indulga con compiacenza a prospettare la traducibilità magica anche della azione del Cristo. Del resto la persistente presenza di questa antinomia viene confermata dai libri seguenti della *Theologia*. Nel diciannovesimo libro[340] il problema della concezione è valutato nella

stazione tipicamente anabattistica si conclude infatti "che il principe di questo mondo deve essere scacciato fuori, affinché soltanto Dio regni in noi e le false opinioni trovate dal diavolo non ci seducano piú e chi ci inganna in Adamo ed in noi stessi venga espulso dal mondo" (*ivi*, vol. II, p. 179). Gli apostoli dopo la iniziazione dello spirito santo "divennero simultaneamente capaci di trarre a Dio l'universo mondo" (*ivi*, vol. II, p. 175), e dopo "aver ricevuto il battesimo o lavacro di fuoco dello Spirito Santo non poterono piú peccare mortalmente" (*ibidem*). Per quanto riguarda la visita di Cristo all'Inferno, e la predicazione e la liberazione di alcuno o di tutte le anime, l'opinione che Campanella mostra di accettare è che non "c'è nessun inconveniente se quelle anime furono liberate alla discesa di Cristo, giacché dopo l'avvento di Cristo è piú breve il tempo che rimane alla vita del mondo, e nella seconda visitazione saranno liberate alla stessa maniera tutte le anime, tranne quelle dei condannati all'Inferno che si ostinano nell'empietà" (*ivi*, vol. II, p. 67). È insomma ammesso il principio che alcune anime dell'inferno possano pentirsi, è quindi aperta la strada alla salvazione di tutti, compresi i demoni: "E se invero egli predicò loro conquistandole, bisogna che qualcuna di esse rimanesse vinta dalla confutazione, affinché anche le altre capissero il valore della confutazione" (*ivi*, vol. II, p. 63). È però avanzata anche l'ipotesi "che furono allora liberati tutti i dannati per le preghiere e il comando di Cristo" (*ivi*, vol. II, p. 61). Per quanto riguarda la prima parte del libro l'aspetto piú interessante è uno scambio continuo tra la vita di Cristo e quella del Campanella. Cosí descrivendo lo strazio del corpo di Cristo, Campanella inserisce questo ricordo: "quando [...] i soldati spagnuoli mi straziavano quasi a gara come eresiarca e ribelle al re di Spagna, nascostamente però mi cercavano benedizioni e segreti donde pensavano di trarre vantaggio, e mi pregavano di molte cose, che in pubblico disprezzavano..." (*ivi*, vol. I, p. 119). A proposito dei ladroni: "Anche ai nostri tempi quando volevano condannare me come reo di lesa maestà divina ed umana impiccaro quattro ladroni, affinché il re si persuadesse che la ribellione era ormai provata" (*ivi*, vol. I, p. 125). Su Giuda: "fu tradito da un discepolo, perché si intenda che in ogni stato possono gli uomini salvarsi o dannarsi, come notò in qualche parte il Crisostomo contro i Moderni. Infatti anche nel paganesimo e in mezzo ai piú scellerati molti andarono salvi. E cosí avvenne anche perché non abbiamo a scandalizzarci se un monaco su dodici è un Giuda, e non abbiamo a confidare, anche se siamo posti in grado elevatissimo, quale era l'apostolato, e perché la gloria dei miracoli e della santità non ci insuperbisca, come se non potessimo mai piú cedere. Io l'ho sperimentato..." (*ivi*, vol. I, p. 145). Un gustoso riferimento autobiografico è anche nella presentazione del Cristo come ostile alla eccessiva costrizione nel mangiare: "Venne adunque S. Giovanni (Matt. 11) e mangiava e beveva non come i Giudei, cioè carne e pane e vino, ma locuste e miele selvatico poi venne il figlio dell'uomo e mangiava e beveva come il comune degli uomini. Eppure il Battista lo chiamavano indemoniato, mentre Gesú lo chiamavano vorace e beone. E di qui puoi apprendere che gli uomini malvagi biasimano incoerentemente ed empiamente tanto la vita comune quanto quella ascetica e che non devi distoglierti dal proposito virtuoso per le loro ingiurie" (*ivi*, vol. I, pp. 19-21).

[340] *Theologicorum liber XIX in quo de Cristi origine temporali*, Ms. di S. Sabina. Il libro si apre con una discussione sulla genealogia in cui non si risparmia di mettere in luce la differenza tra i diversi vangeli: "*melius est affermare Matth. descripsisse generationes Joseph.; Lucam vero Mariae. Etenim non potest facile credi utrumque Evangelistam*

prospettiva magica. Esso è insomma uno di quei modi di fecondazione che salta i procedimenti ritenuti naturali: "Come infatti l'albero concepisce il frutto senza maschio, cosí Maria [...] Vi sono molti esempi nelle cose naturali di generazione senza maschio, come degli avvoltoi, e degli alberi, ed essi sono adottati dai Padri, per intendere che ciò che Dio fa naturalmente nelle altre cose, può fare soprannaturalmente negli uomini."[341] In chiave magica ed astrologica è interpretata pure l'indicazione stellare della natività di Cristo.[342]

Per quanto riguarda poi il seguente libro ventesimo[343] vi leggiamo che "dopo la presentazione al tempio non sono state fatte altre cerimonie per Gesú fino al trentesimo anno, e Luca narra come egli abbia preso il battesimo da S. Giovanni."[344] La misteriosità di questo periodo della vita di Cristo si ricongiunge per un lato al soggiorno in Egitto e per l'altro al modo di somministrazione del battesimo. Il ventiquattresimo libro[345] poi dà una interpretazione arditamente filosofica e magica dei due primi sacramenti. Se il sacramento è segno della sacrità "tutto il mondo è sacramento, poiché in esso rilucono i segni della divina Sapienza, Potenza e del divino Amore, e le eminentissime e segretissime emanazioni della Monotriade, ed ogni creatura è manifestazione di qualche arcano divino."[346] La fede è primariamente derivata cioè dalla coscienza di sé ("ex notione sui"). Riferendoci a questa scopriamo in noi un intenso dolore; troviamo cioè "in noi stessi per istinto divino il rimedio. Come troviamo pure il male per istinto diabolico."[347] Questo intimo istinto è il nocciolo

solius Josephi narrasse genealogiam qui fuit pater putativus et non naturalis Jesus" (c. 1, art. 6).

[341] *Ivi*, c. 3, art. 1.

[342] "*Judeis nativitatem Domini Angelus, gentilibus vero stella; illis ut rationalibus rationale animal, istis ut ratione non utentibus irrationale, ut inquit Gregorius, illis ut propinquis prope; istis ut longinquis longe et quidem suavi dispositione juxta utriusque nationis consuetudinem. Judei enim ab Angelis discere solebant, gentiles a stellis*" (*ivi*, c. 6, art. 2). E piú sotto sulla questione di Cristo: "*Quaeritur autem utrum nativitas Christi per astrologiam facta possit ostendere quae Christo in tota vita successerunt, quoniam tot praesagia ipso nascente facta sunt eorum quae in progressu vitae acciderunt et quidem nihil dubitandum quod non solum inferiora sed etiam superiora praefigurarunt eventus in vita Christi et in Ecclesia subsecuturos...*" (*ivi*, c. 6, art. 4).

[343] *Theologicorum liber XX in quo de ceremonialibus Jesu Christi observatis*, Ms. di S. Sabina.

[344] *Ivi*, c. 3, art. 1.

[345] *Theologicorum liber XXIV in quo de dictis Christi sacerdotis legiferi seu de Sacramentis*, Ms. di S. Sabina.

[346] *Ivi*, c. 2, art. 1.

[347] *Ivi*, c. 2, art. 2. "*Quapropter in nobis ipsis invenimus remedium instinctu Dei. Sicut invenimus morbum ex instinctu Diaboli. Diabolus autem instinctu vanitatis et nichilatis.*"

originale del sacramento ed un modo per congiungerci alla Monade.[348] L'effetto sacramentale è riportato al magnete: "come infatti il Magnete altera per virtú fisica il ferro, e lo attrae per la primalità metafisica dopo la alterazione fisica..."[349] cosí avviene per i sacramenti.[350] Sull'Eucarestia Campanella aggiunge che "a questo mistero fa da ancella la magia naturale." Ed infatti il nocciolo filosofico della Eucarestia è la possibilità di composizione dei mondi metafisici.[351] In ultima istanza il carattere magico della Eucarestia rimanda alla rappresentazione mentale del mistero di Trismegisto per cui la generazione e corruzione vengono definite come manifestazione ed occultamento delle idee nelle cose ideate.[352] La teologia è il culmine misterioso della scienza e la sua rappresentazione simbolica.[353]

Questo aspetto della teologia campanelliana (per cui esiste un nocciolo di verità dei sacramenti, ma esso va ritrovato in sede filosofica) si accompagna poi alla conferma dello scoperto valore pratico, che egli attribuisce a tutte le cerimonie religiose. La compresenza dei due momenti è anch'essa facilmente spiegabile in una filosofia che dal suo fondamento magico, cava fuori una teoria dell'uomo e della società.

Tuttavia fino a qual punto il *magismo della luce*, trasferito al mondo sociale investe la realtà della Chiesa facendone il luogo della grazia in contrapposizione al machiavellismo come luogo delle tenebre? La questione è trattata nel ventiduesimo e nel ventitreesimo libro della *Theologia*. Essi sono una difesa del Cristo legislatore, del dominio temporale, addirittura dell'uso delle armi.[354] La religione nel regno di Cristo è il su-

[348] *Ivi*, c. 3, art. 4, "*ex Monade processimus et ad Monadem redimus.*"

[349] *Ivi*, c. 4, art. 1.

[350] Piú sotto ancora l'immagine del magnete: "*at si non considerant quod vi Magnes dat ferro suam virtutem, per quam trahat aliud ferrum, et spirituales res sunt communicabiliores quam physicae*" (*ivi*, c. 8, art. 3).

[351] "*Mundus sacramentalis est* [...] *mundus quidem quo Deus operatur supernaturalia, componens res quinque mundorum ad sua judicia peragenda*" (*ivi*, c. 12, art. 7, p. 6). Per mondi metafisici si deve intendere il mondo archetipo infinito, in cui sono tutte le cose; il mondo mentale finito ma simile all'infinito; il mondo matematico comprendente lo spazio incorporeo; il mondo materiale. Il sacramento stabilisce un modo di comunicazione tra questi mondi. La esistenza sacramentale ha diretto rapporto col mondo mentale e delle essenze ed assieme col materiale (*ivi*, c. 12, art. 7, p. 14).

[352] "*Trismegistus generationem et corruptionem vocavit manifestationem et occultationem scilicet Idearum in Ideatis*" (*ivi*, c. 12, art. 7, p. 14).

[353] "*Recte dicimus omnes scientias vulgandas esse excepta Theologia et sacris verbis, quoniam vulgus aut non intelligit et falsas interpretationes et prophanas disputationes exinde captat, aut si quid intelligat, sibi vilescit*" (*ivi*, c. 12, art. 3).

[354] Cristo non "*reprobavit militiam, sed melius iudicavit facere omnes homines ita bonos ut litigia, tribunalia, et bella opus non essent. Ac haec in morbis Reipublicae atrocibus permisit quoniam sunt de jure naturae*" (libro XXII, c. 1, art. 5)

premo vincolo sociale.[355] L'attuale duplicità dei poteri ecclesiastico e laico va tolta, e riportata all'ordine ecclesiastico[356]; ma la chiesa stessa è penetrata di machiavellismo, ferma al particolare, corrotta. Per un aspetto essa appare il luogo della riforma, per l'altro lo *strumento* della riforma.[357] Alla valorizzazione dello strumento egli è portato anche dal fondamento filosofico del suo magismo per cui il compito dell'uomo non si esaurisce nella istaurazione di una piccola comunità. L'approfondimento della scienza è diventato in lui sentimento della *universalità*; ed a questa universalità egli non sa e non vuole rinunciare.[358] Dalla sua interpretazione della funzione della chiesa come strumento (anche e soprattutto in relazione alla guida popolare che può di fatto esercitare) deriva quel tanto di machiavellismo che penetra dall'interno la sua lotta antimachiavellica. Saremmo però ingiusti se noi cogliessimo solo questa dimensione del problema. La chiesa non è infatti solo lo strumento della riforma, ma anche il suo modello e la battaglia campanelliana per la scienza, per la comunità dei beni contro il machiavellismo deve essere collocata in questo quadro.

Il pensiero del Campanella si sintetizza dunque nel senso che i sacramenti sono *simboli* di quel rapporto col divino di cui abbiamo visto la presentazione nei precedenti capitoli. In questo senso il fondamento filosofico resta il centro del pensiero campanelliano. È rispetto a questo fondamento filosofico (traduzione razionale di un sapere magico) che

[355] Per i tribunali: "*Apostoli ergo non abstulerunt tribunalia et judicia, sed approbarunt quatenus erant de jure naturae, et potestatem illis meliorem praefecerunt, hoc est episcopis*" (*ivi*, c. 2, art. 4).

[356] "*est alius ordo laicorum quorum primus est imperator papae defensor et totius ecclesiae, in secundo sunt reges patriarchis consimiles, in tertio principes archiepiscopis, in quarto duces episcopis, in quinto marchiones presbiteris, in sexto comites plebanis, in septimo barones parrocchianis, in octavo judices diaconis, in nono subdelegati subdiaconis*" (*ivi*, c. 3, art. 2).

[357] Di qui il disprezzo per la incapacità pratica della chiesa protestante: "*Ipsi etiam lutherani in suis conciliis irreconciliantur, potius quam conciliantur divisi in lutheranos molles et rigidos, calvinistas, zuinglianos, anabaptistas, libertinos, et alios quotidie novas sectas introducentes*" (*ivi*, c. 3, art. 3).

[358] L'innesto della universalità scientifica nella chiesa obbliga alla gerarchia. Di qui la critica agli anabattisti, che abbiamo già ricordato: "*Genevenses et Anabaptistae volentes omnes, et singulos cives labore aliquo manuum vivere, idem faciunt ac corpus totum ex manibus et pedibus constituerent sine oculis, sine auribus, ac cum dicunt eundem civem contemplative et active simul ac factive posse operam dare, apprime falluntur*" (libro XXIII, c. 5, art. 4). Ma viene invece confermato il lavoro che deve essere proprio degli ecclesiastici: "*Nos in lib de regimine ecclesiae scripsimus ad omnes artes docendas et alendas et exercendas utilissimum esse ecclesiae et populis, si religiones novae destinentur aut quae jam sunt applicentur. Una enim religio est respectu finis, qui est Deus sed in operibus charitatis divinae varia sunt exercitia. Ideoque variae religiones*" (*ivi*, c. 6, art. 5).

la religione può diventare uno strumento della universalità. C'è qui una duplice presentazione del problema, per cui da un lato la religione in presenza della filosofia e della magia contiene arcane verità. Quella stessa religione senza la filosofia e senza la magia diviene fatalmente una mera espressione di volontà di conservazione parziale e limitata. È una duplicità che va tenuta presente per spiegare atteggiamenti del Campanella indubbiamente distanti tra loro, ma probabilmente meno radicalmente opposti di quanto non appaia a prima vista.

Ma veniamo alla escatologia campanelliana raccolta nei libri ventottesimo, ventinovesimo, e trentesimo che sono nuovi rispetto gli *Articuli prophetales*. Il tema del primo di questi libri è la resurrezione dei morti. È significativo il fatto che la teoria escatologica campanelliana solo ora affronti (rispetto agli *Articuli*) il problema della palingenesi; i precedenti sviluppi contenuti negli *Articuli* si riferiscono infatti essenzialmente alla presentazione e definizione di quel periodo intermedio che corrisponde ai mille anni del *secolo aureo*. Per quanto riguarda il finale regno dell'amore, al suo insorgere non avranno piú luogo la generazione e la corruzione, né il moto del cielo, né l'azione degli astri sulle cose della terra."[359] Dopo le anomalie sopravviene il caos e dopo di quello la nuova differenziazione, tale che come "predissero Idaspe e le Sibille, secondo Lattanzio, e Seneca nella *Consolatoria*, e Lucano [...] dopo essere stato ridotto al caos, il mondo torna a differenziarsi ed ordinarsi in forma ancor piú nobile."[360] Campanella non nega quindi il *ritorno*, solo intende elevare il ritorno a fatto radicalmente nuovo, reso possibile da Dio e non meccanico: "Checché dicano Lucrezio ed Empedocle, quel che è stato fatto dal supremo artefice soltanto dal supremo può essere rifatto."[361]

Nel libro ventinovesimo,[362] dopo aver descritto la ingiustizia attuale per cui non i forti comandano in guerra ma quelli che sono sublimati dal favore degli sciocchi, e che si impadroniscono delle dignità e degli onori colla violenza e coi soprusi, per cui in generale i buoni sono tormentati ed i cattivi rallegrati,[363] Campanella ricava dal disordine attuale la necessità del giudizio finale. Confuta quindi la teoria (che ritiene per altro estremamente autorevole), per cui il giudizio non avverrebbe subito

[359] *La prima e la seconda resurrezione*, cit., p. 165.
[360] *Ivi*, p. 169.
[361] *Ivi*, p. 175.
[362] *Theologicorum liber XXIX, De Christo Judice unversali et sententiis in omnes creaturas*, Ms. di S. Sabina.
[363] *Ivi*, c. 1, art. 1.

e l'animo immediatamente dopo la morte attuale si immergerebbe in un lungo periodo di sopore. Passa poi a descrivere il giudizio universale. Dio giudicherà ciascuno tenendo conto delle condizioni in cui è avvenuto il peccato. Cosí "coloro che hanno peccato senza legge scritta saranno condannati secondo la legge naturale innata nei cuori. Tutti i gentili ed i maomettani e gli altri settarii, che hanno professato qualche legge, come quella di Maometto, di Salomone, di Licurgo, di Cheronda, di Zamolxi, di Numa Pompilio, e degli altri saranno giudicati per ciò che non avranno osservato di codeste leggi avendole per vere, e perché non si saranno curati di esaminare se siano vere, e venute da Dio vedendo in esse tante cose contrarie alla ragione naturale."[364] Piú oltre Campanella abbozza un quadro del mondo ricostruito; in esso saranno chiamati al premio anche il cielo e la terra. Questi enti infatti "non solo hanno il senso naturale, ma anche l'anima razionale come insegna Origene..."[365]

Segue una discussione della teoria dei mondi *pluries facti*. Questa fu giustamente presentita da Leucippo e da Empedocle, ma "essi non hanno spiegato in funzione e per opera di chi la rinascita doveva avvenire."[366] Anassagora giustamente ha presentato la questione della mente, ma contro di lui Campanella riprospetta la obiezione del *Fedone* platonico. Analoga limitazione viene presentata rispetto al testo salomonico. Quando Salomone ci dice "quid [...] est quod futurum est [...] nisi quod factum est," non intende parlare "della perfezione e della completezza del mondo, creato e generato."[367] In sostanza, ripete Campanella, la rinnovazione non è naturale come ha sostenuto Empedocle e le vicissitudini devono essere attribuite a Dio ("Deo has visissitudines committat oportet...").[368] Inoltre nella finale sistemazione del mondo, cesseranno le vicissitudini[369] perché cesserà la regolazione del moto celeste, che è quasi sopra la natura benché sia definita naturale.[370] La astrologia che si voleva eliminare, sembra dire Campanella, potrà divenire superflua, solo in un mondo reso perfetto.[371]

[364] *Ivi*, c. 1, art. 2.
[365] *Ivi*, c. 1, art. 6.
[366] *Ivi*, c. 2, art. 3.
[367] *Ibidem*.
[368] *Ibidem*.
[369] *Ivi*, c. 2, art. 4.
[370] *Ibidem*.
[371] Per altro vi è anche un accenno non privo di interesse ad Empedocle che Campanella difende di fronte ad Aristotele in relazione alla teoria della sensazione: "*et Emped. dixit quod aquam aqua, terram terra, ignem igne sentimus, nosque ipsum contra Arist. ex parte defendimus*" (*ivi*, c. 6, art. 7). E quindi la caratterizzazione di corpi trionfanti

Nel trentesimo ed ultimo libro intitolato *De saeculis saeculorum*, si riapre la discussione sull'empedoclismo, da un altro punto di vista. Alcuni si contentano della delimitazione del secolo futuro come immutabile ma altri invece sostengono "mutabili i futuri secoli, poiché gli infanti che sono morti senza battesimo e senza peccato personale useranno di questo mondo corporeo usufruendo dei beni naturali, come era avvenuto nel secolo di Adamo prima del peccato"[372]; ed andando ancora piú oltre si riferisce che "Origene giudica che i Demoni e le anime dei dannati dovranno una buona volta essere salvati, dopo molti secoli."[373] Infatti i reprobi sono mandati al fuoco eterno, ma non al supplizio eterno.[374] Altrimenti che senso avrebbe ciò che riferisce Pietro che Cristo "apud inferos" abbia predicato agli increduli? Perciò dicono, conclude Campanella, che "dopo alcuni secoli le anime dannate ritornano in questo mondo, e quelle che saranno obbedienti a Dio, saranno ricevute in cielo; le altre all'inferno. Quindi dopo un altro secolo risusciteranno ed alcune si salveranno secondo le proprie opere, altre no; finché dopo i secoli tutte le anime e tutti i Demoni si salveranno. Conviene infatti a Dio togliere ogni male e che ogni pena sia purgativa, e non vendicativa soltanto."[375]

Anche le anime beate secondo questa teoria riassumono il desiderio di vivere, e quindi rinascono ed anche a questo proposito Campanella cita Empedocle,[376] i filosofi atomisti e platonici nonché Origene ed Albu-

come tali che non posseggono *gravitas* ("*cum nulla gravitas insit eis*") colla conseguenza di poter volare "*toto corpore simul de stella in stellam*" (*ivi*, c. 9, art. 1). Anche in questo caso la tradizionale visione del regno dei cieli smentita dalla scienza viene, per cosí dire salvata attraverso la *purificatio*.

[372] *Ivi*, c. 2, art. 1.

[373] *Ibidem*.

[374] *Ibidem*.

[375] *Ibidem*.

[376] "*sicut post hunc mundos alios faciet esse mundos et saecula, ita ante hunc mundum alios fuisse putandos, et indisinenter nasci et mori mundos, idque Empedocles cecinit dicens:*

nam quo de multis nasci consueverit unum:
atque iterum ex uno generato plura renasci:
sic fiunt, fixumque tibi, nec permanet aevum
at quo mutantur nunquam cessante recursu,
sic fiunt, perpetuo stabilem versantur in orbem

Leucippus quoque et Epicurus, et Democritus, et Lucretius interire et renasci ex ruinis intereuntium mundorum dixere Mundos, sed casu Emped. ex successu litis et amicitiae, Origenes ex Dei ordinatione ad mundum mentalem. Quod etiam probat ex Eccles., idest: Quid est quod factum est, id ipsum quod futurum est, et quid quod futurum est, nisi quod factum est? Nihil sub sole novum et Deus instaurat quod abiit. Nec valet quisquam dicere: hoc recens est, jam et praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos. Propterea Virgi-

masar. La teoria è piú sotto confutata con l'argomento che la beatitudine conquistata non può essere perduta,[377] e che nel mondo perfetto non può entrare il caso che deriva dalla ignoranza e dalla inavvertenza.[378] Lo stesso Origene si è espresso su questo punto *opinative* e non *dogmatice*, sembrandogli straordinario che l'anima dotata di libero arbitrio rimanga sempre nel medesimo stato; ma non ha considerato che allora nel mondo beato non vi sarà tempo e circuito delle cose, e mutazione. Piú complessa è la questione per quanto concerne i dannati. La pena infatti "non si infligge, come dice Platone nel Dialogo sulle leggi perché si sia peccato, in quanto ciò che è stato fatto non può essere di nuovo fatto, ma perché colui che ha commesso la colpa non pecchi piú, o perché altri per il suo esempio non abbiano piú a peccare. Ma dopo la morte nessuno può piú peccare ed offendere la società, né essere dannato per fare da esempio. Infatti gli abitanti del cielo non peccano piú. Per questo Platone nel Fedone fa sí che le pene purgatorie siano medicine per coloro che peccano, e delle perenni fa esempi per gli abitanti del cielo, che ritiene che dopo secoli possano peccare."[379] Campanella respinge questa soluzione che non è utile ai cristiani. Tuttavia la eternità delle pene è una di quelle questioni su cui non gli sembra di poter stabilire l'accordo tra ragione e religione cristiana. L'eternità della pena non è giusta dal punto di vista di Dio che vuole che tutti siano salvi,[380] ed è per questo fine che si danno le pene nella società, come ci insegnano l'esperienza ed i legislatori.[381] Non è giusta inoltre dal punto di vista del peccato. Nessuno infatti pecca guardando al male e non intende peccare contro Dio, [382] ma solo fruire di un bene commutabile, che è amato da lui in quanto bene, ed in quanto bene deriva da Dio buono. Dunque non è dovuta a lui la pena eterna.[383] Inoltre è contro natura o contro il miracolo durare nella pena eterna, mentre corrisponde a natura

lius in 3 Egloga atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles. Has renovationes post reditum siderum ad puncta originalia omnium simul ponunt Platonici et Astronomi, praecipue Albumassar. Saecula ergo fuerunt et erunt, et de his putant loqui Apostolum. Fide credimus optata saecula et quomodo ex genealogia divinorum oriantur genealogiae saeculorum de quibus in 3 p. Metaph. locuti sumus. Ex his sequitur quod etiam sunt plures mundi et plura systemata extra hunc mundum et quidem Platonici quinque, Epicurei innumeros, Petronius apud Plutarchum 183 mundos ponit..." (*ivi*, c. 2, art. 2).

[377] "*Beatitudinem perfectam amicti non posse*" (*ivi*, c. 3, art. 2).

[378] "*non potest esse ignorantia aut inadvertentia, quae faciunt casum*" (*ibidem*).

[379] *Ivi*, c. 3, art. 2.

[380] *Ibidem*.

[381] *Ibidem*.

[382] "*nec contra intendit peccare*" (*ibidem*).

[383] *Ibidem*.

ed alla grazia durare nella beatitudine eterna.[384] Vale in contrario dunque solo l'autorità delle scritture che prevale sulle ragioni umane.[385] Per questo se la scrittura dice che il peccato contro lo spirito santo non sarà rimesso in questo secolo né nell'altro, non dice però che non possa essere rimesso in altri secoli, poiché dopo molti secoli infine sarà rimesso.[386]

Il complesso della trattazione ci dà la precisa impressione che Campanella non dica fino in fondo il suo pensiero. Egli infatti mette insieme una serie di argomenti che confuta con opposizioni estremamente deboli, come quel richiamo alla scrittura che egli oppone alla ragione naturale, mentre questo contrasto non può e non deve sussistere, e come quelle ulteriori citazioni scritturali che sembrano smentire le precedenti.[387]

A ciò dovrà aggiungersi l'orientamento generale della teologia morale campanelliana volta a limitare la gravità del peccato; l'insistenza sulla incolpabilità degli infanti e quindi anche di coloro che agiscono secondo la legge naturale, a cui Campanella non può concepire debba essere riservato il tormento infernale. Se ne può fondatamente dedurre che la *purificatio* non possa essere immediatamente totale ed integrale, e che solo i cicli pitagorici possano portare alla costituzione di un mondo integralmente purificato.

La antica teoria dell'empedoclismo magico fa ora da sostegno ad un tipo di purificazione, la cui condizione essenziale è l'agire morale dell'uomo. Il mezzo di rivelare la presenza del divino può essere offerto sia dal cristianesimo sia dal paganesimo, sia da ogni altra religione, perché la verità di una religione non sta nella sua parte cerimoniale, ma nella sua integrazione magica. In questo magismo Dio esercita la funzione di offrire una serie di possibili. Ma anche perché l'iniziativa è della mente e degli angeli, ed il processo assume l'aspetto di un ritorno a Dio liberamente scelto; la motivazione ultima è in fondo restata

[384] *Ibidem*.

[385] "*in contrarium est sola auctoritas scripturarum, quae omnibus humanis praevalet rationibus*" (*ibidem*). Si ricordi quel canone fondamentale della Teologia per cui la sesta nota della verità del cristianesimo è "che le cose predicate siano conformi alla natura, oppure se sono sopra la natura, non tuttavia le siano contrarie." Si veda in *Dio e la predestinazione*, cit., t. I, parte I, p. 27. Resta quindi confermata la convinzione risultante dal processo che l'inferno è "*ad terrorem populi.*"

[386] "*quoniam post multa saecula tandem dimittetur*" (*ibidem*).

[387] La esistenza del contrasto è confermata dal successivo art. 3 del c. 3 che è cosí intitolato: *Rationes* [...] *probantes ex parte misericordiae et bonitatis Dei poenas damnatorum finiendas non convincere, quamvis videantur fortes et dulces.*

ancora estremamente vicina a quella pitagorica ed empedoclea degli anni giovanili. Il Dio campanelliano è ancora il Dio della luce. Anche se l'assorbimento del male è piú mediato.

Ciò può essere ancora comprovato dai capitoletti della *Metaphysica* aggiunti nell'ultima edizione a stampa. In uno di essi del libro sedicesimo[388] viene delineato il quadro del mondo presente: "I principi ed i sacerdoti sono creati col favore dei potenti o del sangue o dell'inganno, e quando i principi sono eletti secondo natura, il secolo è aureo, e poi per negligenza delle cose divine si muta in argenteo, bronzeo, ferreo ed argilloso. Dio lo permette in funzione della nostra libertà e debolezza."[389] In questo quadro in cui si dispone la offerta metafisica del bene divino che si rivolge direttamente alla nostra libertà "gli aspetti cerimoniali non sono conclusioni né specificazioni del diritto naturale, ma sono secondo natura segni esteriori della nostra spontanea volontà di osservare le leggi,"[390] e di accogliere la grazia. Ma coloro che la riferiscono "solo a determinate cerimonie [...] sono spontaneamente ignoranti, giacché i fondamenti di tutte le leggi (cioè la fede, la carità naturale verso Dio e il prossimo) non possono mancare a nessuno."[391] Le cerimonie sono "potestationes huius fidei."[392]

Ciò che è veramente eretico è pretendere che cerimonie non conosciute siano essenziali per la salvezza.[393] Eretico "è anche negare il libero arbitrio, e la provvidenza e le pene ed i premi. Per quanto riguarda la credenza che gli uomini risorgano nei corpi, e che debbano essere colpiti di pene e di premi eterni, non la comprendiamo naturalmente, ma riconosciamo che è razionale, e conforme al desiderio del mondo e della natura. Ma la ragione umana non ammette facilmente le pene eterne, e subito si fa origenica."[394] Si deve dunque seguire tutta quanta la chiesa cattolica, cioè universale, che in quanto universale è accettata

[388] Parte III, libro XVI, c. 7, art. III, *Repetitur compendiose argumentum providentiae Dei in natura et politica nec defectibus, et criminibus secundarum causarum excludi posse et cur Legislatores et Leges sunt a Deo, et tamen in multis deficiunt. Ac salvari omnes Nationes in vita politica per leges bonas et tolerabiles; et qui salvantur etiam spiritualiter ad divina bona: et in quibus excusatio locum habet circa triplicia genera praeceptorum* (*ivi*, p. 213).

[389] *Ibidem*.

[390] *Ivi*, p. 214.

[391] *Ibidem*.

[392] *Ibidem*.

[393] "*Item hoc principium haereticum est naturae quod Deus jubeat impossibilia*" (*ibidem*).

[394] "*at poenas aeternas non facile ratio humana admittit, sed statim origenizat.*"

universalmente o deve essere accettata. Non può infatti il tutto essere ingannato, ma le parti.[395]

Mi sembra che risulti con chiarezza che la universalità è della legge eterna, intesa come questo campo di sollecitazioni buone che si offrono alla nostra libertà. La cerimonia è solo il simbolo di questa universalità. Piú oltre la discussione è ripresa in un altro capitoletto, anch'esso aggiunto ove si riproduce dal punto di vista della religione la stessa elaborazione del quindicesimo libro della *Theologia*.[396] Si parla della *lex aeterna* che è in Dio e la cui potenza fa tutto. Il suo decreto ha però investito gli esseri razionali come liberi per cui "i teologi sacri dicono, che se il primo uomo non avesse peccato sarebbe seguito un altro modo di vivere, da quello che c'è ora, un'altra organizzazione politica, un altro rito religioso, ed altro modo di predestinare e di governare."[397] Alla legge eterna segue la legge naturale, che "è partecipazione della legge eterna interna alle cose che dirige le cose celesti e terrestri e quelle formate dagli elementi ed insieme la natura razionale in funzione della quale sono ordinate le altre cose."[398] I precetti naturali sono nella legge di Mosè, come nel Vangelo, come presso tutti i legislatori e filosofi. "In essi non accade al genere umano di errare e di discordare se non a pochi per malizia."[399] Infine la legge positiva deriva da quella eterna attraverso la naturale.

Per quanto riguarda le prescrizioni cerimoniali non vi è comunità che possa esserne priva; gli ebrei fanno la circoncisione, i lavacri, i sacrifici; i cristiani il battesimo, la cresima, l'eucarestia ed i maomettani la circoncisione, i lavacri, le applicazioni, i gentili piú e vari sacrifici e sacramenti, come scrive Varrone. Nessun sacrificio però è per sé accetto a Dio ma per la nostra buona volontà; ugualmente i sacramenti sono "segni della nostra spontanea volontà che si sottomette a Dio per il fine [...]"[400] Nella legge cristiana "sacramento meraviglioso è quello della Eucarestia e per cui i cristiani si uniscono tra loro con Cristo. Essi hanno in ciò imitato gli antichi; proprio Catilina affinché i congiurati fossero uniti mischiò il sangue emesso dalle vene di tutti al vino, affinché ciascuno bevesse lo spirito di ogni altro. Lo spirito infatti è nel sangue e cosí i fedeli sarebbero perpetuamente fedeli tra loro."[401]

[395] *Ibidem*.
[396] Si tratta dello art. V, c. 7 del libro XVI, parte III, pp. 216-18.
[397] *Ivi*, p. 216.
[398] *Ivi*, p. 217.
[399] *Ibidem*.
[400] *Ibidem*.
[401] *Ivi*, p. 218.

Nella legge di Cristo, osserva Campanella, "procede sicuro dall'errare colui che non giudica Cristo uno dei settari [...] ma come la virtú di Dio e la sapienza di Dio e la ragione prima; da cui siamo detti razionali e per dispensazione cristiani. Senza la virtú di Dio e la sapienza di Dio infatti, non potremmo né essere né nascere, come provano Origene e Giustino e Gerolamo [...] E perciò i Padri ritengono cristiani tutti coloro che vivono ragionevolmente anche se non hanno sentito dire nulla della Ragione incarnata."[402] Colui che adora Cristo come settario che provvede solo a taluni, e non a tutti [...] è razionale e cristiano solo in senso equivoco.[403]

Ci sembra che sia superfluo documentare oltre che la legge razionale-naturale non è solo la piú diretta espressione della legge eterna, ma è anche quella in cui si è espresso il Cristo in quanto sia riportabile alla universalità. La figura storica di Cristo e la stessa presentazione sacramentale cristiana sono tutt'altra cosa. Sono la mente e la prassi che ci mettono in contatto con Dio; e quest'ultimo è (lo abbiamo visto) un insieme di mondi possibili. La mente proprio per il suo contatto metafisico è in grado di determinare la scelta verso un modello o verso un altro modello di mondo possibile. La purificazione del mondo è quindi questa possibilità di ritorno alla umanità preadamitica attuabile attraverso il magismo che comprende sia il dominio mentale del mondo (in forza del quale le scelte umane si impongono a Dio e condizionano quelle di Dio, restando propriamente a Dio solo la inesauribilità della offerta del mondo volto verso il meglio), sia il suo controllo tecnico-pratico attraverso le invenzioni umane. Ancora una volta (e di fronte allo escatologismo) è soprattutto in questo motivo il senso dell'unità del pensiero campanelliano.

Ma come si precisa questa interpretazione magica del Cristianesimo? Credo sia indispensabile presentare le pagine finali della *Metaphysica.* Troviamo qui la esposizione del pensiero gnostico di Valentino. Egli pone ("fingit") il *Pleroma* quasi "immenso solaio entro cui dispone gli Eoni."[404] Primo è *Biton,* cioè il profondo immenso, eterno che passa in somma quiete per infiniti secoli. Esso da *Silenzio* genera il *Nus* e la *Veritas*; e dalla unione di questi nasce il *verbum* e la *vita.* Dalla unione del *verbum* e della *vita,* nascono poi l'uomo e l'*Ecclesia.* Lo stesso *Nus* poi genera Cristo e lo Spirito Santo. Poi ha origine

[402] *Ivi,* p. 223.
[403] È la *Appendix* al c. IX, art. I, libro XVI, parte III.
[404] *Metaphysica,* cit., parte III, p. 262.

un movimento di ritorno per cui tutti gli Eoni divenuti uno, dalla riunificazione in Cristo producono il Gesú salvatore nettamente diverso dal *verbum*. Quest'ultimo pieno di pietà per *Sofia* che aspirava a ricongiungersi al pleroma la soccorre. Ma dalla passione di *Sofia* era nata una triplice materia; dalla conversione della materia per il *Cristo Salvatore* deriva la sostanza animale e dalla immaginazione e gaudio quella spirituale, finché Gesú sposerà *Achamot* espressione dell'amore materiale di Sofia, ed infine la trasporterà tra gli Eoni del supremo pleroma."[405]

Naturalmente la dottrina qui esposta è criticata coll'argomento, che non si appoggia né a rivelazione né a miracoli. Tuttavia dopo aver sottolineato che essa non trova riscontro nelle Sacre Scritture, Campanella continua, per l'aspetto che piú lo interessa, presentando questa limitazione delle critiche: "benché nelle scritture Dio sia definito Re dei secoli, ed abbia fatto per mezzo del verbo i secoli, e sia per durare e per regnare nei secoli dei secoli, e vi sia fatta menzione dei secoli eterni, e dei giorni dell'eternità, tuttavia non apprendiamo che i secoli delle emanazioni interne, e tanto meno di quelle esterne sono trenta."[406] Sembra dunque che i dissensi riguardino il numero delle emanazioni, ma non il concetto stesso della emanazione. In un articolo seguente Campanella si propone di dimostrare con valide ragioni ed oracoli *come irrazionalmente Valentino origina gli Eoni ed i pleromi nelle singole produzioni.* In primo luogo Campanella si mostra scandalizzato del fatto che possa pensarsi che il *Padre* abbia generato dal *Silenzio* ciò che prima non era; ma dopo riconosce invece come possibile "che il Padre sia stato per molti infiniti secoli prima della generazione, e che abbia generato dal silenzio (o piuttosto secondo la migliore interpretazione dalla *cogitatio*) lo stesso intelletto, giacché anche i nostri Teologi generano dalla memoria feconda,"[407] e respinge come irrazionale solo "ciò che è definito come processione dagli Eoni,"[408] giacché il femminile ed il maschile in Dio sono solo grammaticalmente, e non *in re*. E per non fare sorgere equivoci Campanella precisa che " la memoria feconda precedente non è generata, ma è la stessa potestà..."[409] Il dissenso si appunta insom-

[405] "*Hic Jesus sponsabitur Achamot, quam transfert tandem intra Aeonas supremi pleromatis*" (*ivi*, p. 263).
[406] *Ibidem*.
[407] "*Nam ex memoria foecunda etiam Theologi generant nostrates, alii ex Natura foecunda, alii ex potestate Entitatis; Foecunditas enim indicat, abundantiam virtutis, qua communicare sese, quod foecundum est valet...*" (*ivi*, p. 264).
[408] *Ibidem*.
[409] *Ibidem*.

ma sul fatto che la memoria feconda è assoluto *primum* e non rimanda ad una precedente generazione. Ma intanto è accolto il principio della identificazione del divino (cioè della *potestas*) colla memoria feconda.

Vi è dunque tutta una parte della mitologia *eonica* che Campanella respinge ma vi è anche una parte che egli accoglie, cioè in sostanza il concetto del Dio come compresenza di possibilità. La questione si chiarisce nell'*Articolo* seguente dedicato alla *Teogonia* di Esiodo; Esiodo Ascreo "nostro conterraneo prima di ogni altra cosa presuppone il caos e la terra, da cui in primo luogo nasce l'Amore o, se si deve credere a Platone, addirittura l'Amore è prima."[410] Dal Caos nasce Erebo, e la notte del secondo secolo; da questo la notte, che partorisce l'Etere ed il giorno del terzo secolo. La terra poi per prima cosa generò pari a sé il Cielo ornato di stelle, e, giacendo con queste, Oceano, Ceo, Creo, Iperione, Giapeto, Tea, Rea, Mnemosine e dopo questi il Saturno del quarto secolo produsse i Ciclopi ed i Lestrigoni, e costoro il Padre Celio per suggerimento e coll'aiuto della madre terra. Dalle gocce sanguinolente dei genitali, nacquero i Giganti, e dai genitali gettati in mare Venere, che Amore accompagna e Cupido segue. La notte invece partorisce il Fato, la Parca, Marte, le Ninfe Esperidi, Nemesi, Frode, Amicizia, Vecchiaia, Contesa. Quest'ultima genera la fatica, l'oblio, la peste, i dolori, le battaglie, le stragi, le guerre del sesto secolo. Saturno nel settimo secolo dalla moglie Opi genera Giove, Giunone, Nettuno, Plutone, Glauco. È attaccato dal fratello Titano e dai nipoti; è liberato da Giove, viene in Italia, e vi fonda il secolo aureo. Oceano pure fa i suoi figli, e Giove e Nettuno, le cui generazioni sono innumerevoli."[411]

A questa esposizione Campanella si sforza di dare un significato filosofico e commenta: se il caos è materiale ed in esso "latebant" gli elementi, come canta Ovidio e come afferma della omiomeria Anassagora, "sembra detto assai male che gli Dei siano nati da esso. Ma Esiodo sembra nella Teogonia unire insieme la terra ed il caos, cosí che la mole corporea, da cui nascono il Cielo e la Terra, e poi tutte le cose composte di elementi, è la stessa cosa che la terra. Infatti posta nel vuoto e divisa da due forze attive, si è trasformata nei due primi corpi mondani, il cielo e la terra. E quantunque Lattanzio avversi il Caos, perché non sembri che Dio abbia creato da una materia preesistente, e temporalmente l'informe, da cui per mezzo delle idee, e di numeri, fatta la distinzione, sarebbe stato fatto il cielo e la terra, ed ogni loro ornamento.

[410] *Ivi*, parte III, p. 266.
[411] *Ivi*, parte III, p. 267.

Ma come abbiano potuto nascere gli Dei dal Caos materiale, non si può bene intendere. Se tuttavia si definisce come Caos il Tesoro delle idee nella mente di Dio, che sparso nella materia genera tutte le cose sia materiali sia immateriali, come sembrano sapere Esiodo ed Orfeo, allora anche noi approviamo queste produzioni, se la materia è concepita come creata. Prima di ogni altra cosa infatti è nato l'Amore, cioè la Volontà di Dio tesa a produrre dalla massa del tutto rappresentata *in verbo Dei*. Volendo ed amando, Dio portò ad esistenza le essenze, e per questo sembra a noi che sia vera la distinzione del Caos, ma secondo la apparenza, poiché secondo la sostanza tutto è uno in Dio, sí da non fare nessuna confusione disordinata. Perciò Esiodo ha posto insieme Caos, Terra e Amore, poiché tutto è come impresso nel Padre, come espresso nel Figlio, come voluto nello Spirito. Nel secondo secolo nasce poi Erebo e la Notte, cioè la *vis activa* e la *materia* secondo l'ordine naturale; e la Notte è tenebra materiale che non può essere ingravidata se non da una forza attiva, confusa in principio,"[412] e cioè il calore ed il freddo. Poi giustamente fa Oceano nato dalla Terra e dal Cielo, mentre è del tutto da respingere "che gli altri Dei sono nati dal cielo e dalla terra, specialmente Temi, Mnemosine, e le altre virtú incorporee."[413] A meno che non abbia inteso che un altro Cielo e un'altra Terra di ordine superiore abbiamo presieduto ad una tale creazione.

Conviene giudicare gli *Dei Gentili* come uomini non come Dei. Ma secondo la filosofia la questione deve essere conclusa diversamente, ed è questa la ragione per cui Varrone in Agostino ha distinto tra Dei poetici, civili e filosofici. I poeti infatti pongono la forza buona e cattiva ed adattandosi al gusto del volgo la identificano con Dio. I cittadini adorano quelli da cui ricevettero benefici, gli ottimi filosofi adorano i corpi mondani, come il Cielo e la Terra, le Stelle, l'animo umano andando oltre si leva sopra ogni cosa comprendendo la vera deità.[414] E come Varrone pensò che Dio fosse anima del mondo, ed i Padri non ritengono erroneo di adorare le parti del mondo come parti di Dio, cosí Cicerone e Seneca "per Giove intendono Dio vero, onnipotente, onniscente ed ottimo"[415]; col figlio Ercole intendono la fortezza di Giove, con Apollo la provvidenza, con Pallade la sapienza, con Venere l'amore, con Saturno l'intelletto. Ed al numero degli Dei aggiun-

[412] *Ibidem.*
[413] *Ibidem.*
[414] *Ibidem.*
[415] *Ibidem.*

gono i Cacodemoni, cosicché la peste, il sonno, il dolore, la strage, la battaglia e cose simili sono demoni preposti a quei mali. È dunque giusto che come Dio attraverso gli angeli buoni dispensa il bene, cosí attraverso i cattivi il male. Dunque, conclude Campanella, i secoli del mondo situale e quelli del mondo mentale sono tanti presso i gentili, quante le generazioni degli Dei.[416]

In una *Appendix* che segue il capitoletto, Campanella si domanda se sia giusto questo scambio corporeo ed incorporeo e risponde che per lui il caldo ed il freddo forze incorporee generano di continuo gli elementi delle cose, il ghiaccio, le piante, ecc. Anzi la stessa discordia ha distinto la materia prima nei due elementi contrari, e la lite e la amicizia sono conosciute dalla pecora, dal lupo, dal cane, come cose; ragion per cui Seneca discute se le virtú ed i vizi siano "animali costituiti di corpi e di animi."[417]

Ma essendo nell'anima infinite virtú e vizi, l'anima è soggetto e luogo di infinite cose ("subiectum et locus infinitarum rerum").[418] Perciò per Seneca l'anima è corporea, come Dio è spirito del mondo, e nascerebbero e morirebbero incessantemente nell'anima "plura animalcula."[419] Noi invece riteniamo che Dio non sia corporeo né incorporeo, ma piuttosto possa essere detto incorporeo, sebbene sia sopra l'uno e l'altro; e che perciò abbia creato le cose corporee come il cielo e la terra e le incorporee come gli angeli e le menti, e le creature medie, cioè il calore e lo spazio incorporei anche se incorporati. L'uno e l'altro di questi è per sé incorporeo, ma tuttavia il calore si avvicina di piú all'angelo attivo, e lo spazio di piú alle male passioni. Perciò l'astratto genera il concreto, ma non il contrario come gli angeli coll'ideare le forme corporee, coll'armonizzare i corpi e le loro forze secondo certi gradi e misure, non producono da sé, ma forgiano ed ordinano le cause produttive. Non dunque dal niente come Dio, né dalla propria sostanza incorrotta per mezzo della dilatazione come il calore, ma dalla sostanza altrui da essi ordinata. È poi una questione "se qualche forza o qualità pertinente alle primalità semplici, o a quelle incorporate, possa emanare dagli Angeli e dai Diavoli, ovvero tutto quanto essi danno sia da essi somministrato ricavandolo da altro attraverso il moto locale delle cose che alterano. E la questione si risolve

[416] *Ibidem.*
[417] *Ibidem.*
[418] *Ibidem.*
[419] *Ibidem.*

affermando l'una e l'altra cosa; infatti la ilarità e la tristezza, e la probità e l'improbità, sembra che siano comunicate da loro, ma forse occasionalmente. Infatti anche il serpente e l'uccello causano in noi passioni, movimenti, ed affezioni occasionalmente, ed ugualmente per quanto riguarda la probità o improbità, che solo da Dio possono essere dati casualmente ed occasionalmente..."[420] Non possiamo neppure negare che la macchia corporea possa imprimersi nell'anima anche quando si è separata dal corpo. Questo solo possiamo affermare con sicurezza: che solo il concreto genera il concreto rispetto alle forze agenti, non lo astratto. Solo Dio può creare sostanze astratte e concrete. Dunque le generazioni di Esiodo devono essere intese come riferite al concreto. Nell'astratto infatti non v'è generazione alcuna, se non la ineffabile comunicazione delle primalità nell'ente primo, e nelle cose seconde in quanto sono enti.[421]

È evidente nel passo che abbiamo esaminato lo sforzo di riportare il *gentilismus* entro la concezione generale del rapporto Dio-demoni-mondo in una integrazione e correzione della metafisica gnostica. La ripresa paganeggiante assume dunque forme nuove ma è tuttavia presente in questa esposizione neopitagorica del pensiero campanelliano. Il problema dei *demoni-dei* è un tormentoso punto di riferimento della sua filosofia. L'elemento unitario resta nel fondamento primalitativo sempre piú spostato però verso una base puramente essenziale. La teoria del ritorno all'unità dell'essere (e quindi la soluzione origeniana dei cicli) attraverso una purificazione che implica la realtà dell'essenza si conferma quindi come il motivo fondamentale della riflessione dell'ultimo Campanella.

Dopo il riferimento a Esiodo (aggiunto nell'ultima stesura della *Metaphysica*) Campanella passa a caratterizzare la posizione di Zoroastro come di colui che "fece due Dei, uno cattivo, chiamato Arimanio, l'altro buono Aromaze, e in mezzo a questi Mitra. Aromaze nato dalla purissima luce, Arimanio dalla caligine..."[422] Teopompo aggiunge "secondo l'opinione dei Magi, scolari di Zoroastro, che un Dio supera lo altro per tre mila anni, e l'altro soccombe; e per mille altri anni conducono tra loro guerre, e l'uno è distrutto dall'opera dell'altro, e che

[420] *Ivi*, parte III, p. 268.
[421] *Ibidem*.
[422] *Ivi*, p. 268.

infine Plutone o Arimanio morirà, ed allora gli uomini saranno beati, e senza bisogno di alimenti e senza emettere ombra."[423]

Siamo qui giunti attraverso la presentazione zoroastrica e caldaica dello gnosticismo alla esposizione del giovanile pensiero campanelliano, corrispondente alla soluzione di Empedocle.[424] Ed è proprio a questo punto che il nostro filosofo sente il bisogno di precisare la sua posizione; noi, egli dice, "nella seconda parte abbiamo previsto che vi è un Dio, e che la pace e la guerra non sono dei, ma un accidente derivato dal non Ente."[425]

Ma al solito, dopo la sicura affermazione positiva, ecco la limitazione: "abbiamo tuttavia concesso che vi è una lotta di genii buoni e cattivi, come vi è tra gli uomini buoni e cattivi; ma quella lotta non sta ad indicare due principii del mondo, o due origini, nello stesso modo che neppure gli uomini buoni e cattivi fanno due generi di uomini, ma uno, né due Dei, ma uno, per cui lo stesso Zoroastro riconobbe che Arimanio non era Dio ma Genio, ed ai due genii nati dalla luce e dalle tenebre egli prepone un altro Dio non nato, che contiene i secoli; ed infatti per questo egli è migliore dei Manichei che fanno due Dei misti di materia e pugnanti tra loro, e non attribuiscono meno miserie al dio cattivo che a quello buono [...]" Erra anche Teopompo, conclude Campanella, "quando ritiene che per tre mila anni l'uno superi l'altro: vince infatti sempre il bene; ed il male è permesso per lo splendore e l'esercizio del Bene. Ho tuttavia bene pensato che il mondo sarà un tempo beato, quando Arimanio, cioè il Diavolo, sarà rovinato e vinto; e questo è rivelato nelle Sacre Scritture nel quarto libro di Esdra, e nella Apocalisse di S. Giovanni, ove Michele lega Satana nell'abisso ed allora ne segue la resurrezione della virtú, e poi, sciolto il Diavolo, avverrà una nuova guerra per tutto il mondo, ed allora tanto i Diavoli che gli uomini cattivi saranno rinchiusi nello stagno di fuoco ed il cielo sarà nuovo e la terra nuova, ed il bene si separerà dal male, che ora nella mistione si combattono e si affaticano."[426] Il fondo di verità della mitologia gnostica è qui chiaramente scoperto. Piú oltre si dice che "la favola dell'uomo in cui Dio ha rinchiuso le 24 virtú, che chiama Dei, e che era stato retto dal Diavolo Creatore dei suoi Dei,

[423] *Ibidem.*
[424] "*Alii faciunt Deos pacem et bellum, cum Empedocle et Heraclito et Homero*" (*ivi*, p. 269).
[425] *Ibidem.*
[426] *Ivi*, p. 270.

per cui ne era derivata la mistione di bene e di male, contiene qualcosa di vero. Dio infatti aveva posto gli uomini in paradiso, quasi dentro un uovo, e li aveva fatti pieni di tutte le virtú, e Satana si era precipitato su di loro invitando al male, ed aveva rotto l'uovo cioè la custodia originale."[427]

Ma nella nuova sistemazione si mantiene il ritorno e quindi il corso e ricorso dei secoli? Campanella non può ammetterlo perché il riconoscimento equivarrebbe alla accettazione del dualismo; ma anche in questo caso tuttavia egli ci vuol fare sapere che "la opinione di Origene è giusta secondo il senso razionale; ma la nostra ragione fallace ci ammonisce ad appoggiarci alle verità rivelate e non alla nostra prudenza."[428]

E piú oltre, dopo aver descritto in relazione all'inerzia fuori dei mondi il soggiorno delle anime beate, egli ci dice che per queste anime non ci saranno piú *reversiones*, "a meno che forse non vi siano nuove manifestazioni succedentisi a vicenda dei misteri divini. E questo non lo comprendiamo ancora. Chi infatti con un modo di pensare che non erri potrebbe apprendere gli infiniti secoli dei secoli dei giudizi di Dio da manifestarsi alle sue creature tanto corporee che incorporee?"[429] Ben lungi dal respingere le successioni Campanella ci ricorda ancora che alcuni "credono che vi siano successioni di Mondi corporei, come Empedocle ed Origene. Ma chi sa se vi siano successioni di mondi mentali? Ed infatti nel verbo di Dio sono infiniti come sa Crisostomo."[430] E piú oltre egli afferma di non approvare ("haud equidem probem")[431] che "Dio abbia creato Mondi come il nostro, capaci di corruttela e trasmutazione."[432] I diluvi, gli incendi sono solo immagini di quell'ultimo incendio in cui consiste la purificazione del mondo.

Campanella vuole dunque concludere la *Metaphysica* ribadendo la verità delle *reversiones* in quanto siano riferite a Dio e non agli astri. Ma intanto ci ha rivelato che Dio è questo campo di possibilità (la *lex aeterna*), che la lotta del bene e del male seguita tra i demoni, che la purificazione implica delle *reversiones*, anche se nel mondo mentale.

[427] *Ibidem.*
[428] *Ivi*, p. 271.
[429] *Ivi*, p. 272.
[430] *Ibidem.*
[431] *Ibidem.*
[432] *Ibidem.*

Ce n'è abbastanza per concludere che il tema *empedocleo* seguiti a permeare il suo pensiero.

I dubbi sulla eternità dello stato beato[433] risultano con evidenza. Ciò a cui Campanella crede sicuramente è la possibilità di *transumanare* la nostra natura attraverso gli strumenti scientifici, sociali e magici sopra definiti. La *transhumanatio* (dice Campanella in un altro passo aggiunto nell'ultima stesura della *Metaphysica*) avviene "o per deificazione, o per angelificazione."[434] Coloro che si "deificano coll'aiuto di Dio sono imitatori di Gesú. Amano Dio non per loro stessi, ma per Dio, e se stessi per Dio e non fanno niente che possa dispiacere a Dio Creatore degli uomini, e non osano pure fare niente contro la propria vita, finché sanno di piacere a Dio datore delle vite. E per gli allettamenti della fede dogmatica, della speranza delle promesse, e della carità delle cose divine, avvicinano Dio a loro, e piuttosto si elevano a Dio. Platone colla filosofia, coll'amore e colla musica deifica gli uomini. La filosofia scruta nei suoi effetti, ed i filosofi quanto conoscono tanto amano [...] Si muovono per raggiungere imitando ciò che possono; aspirano a ciò che non possono, e sono aiutati a potere. E non è vero, come mente Valentino, che Bythos lascia Sophia nella amarezza. Essi superano il fato siderale ed i timori del mondo, e si armano contro i sofisti, gli ipocriti ed i tiranni, falsificatori delle primalità..."[435] La religione perciò deifica, "ogni cosa infatti è segno della divinità sacra, e sua testimonianza, come hanno ammonito gli scrittori sacri, e Trismegisto e Pitagora."[436] L'uomo può procurarsi una vita angelica quando "per la scala delle virtú sale fino al grado eroico."[437] Se la vita umana è privata e civile, la deificazione è utile all'una ed all'altra. Gli uomini "divengono solari, gioviali, marziali, guardando ed imitando le stelle, ed usando pietre, piante, animali, suoni, sapori, odori, colori del pianeta, le cui forze assorbono. Per cui sono disposti ai costumi, a cui sono orientati dal cielo. Inoltre assorbono proficue influenze astrali..."[438] Si procura una vita bestiale chi imita i costumi delle bestie ed una vita

[433] Si noti che la immortalità dell'anima viene da Campanella definita in questo modo: "*ipsa tandem anima, quam receptum iri intra pleroma mundi mentalis rationabilissimum est credere*" (*ibidem*). Sono pressoché cogli stessi termini le credenze testimoniate dai congiurati.

[434] *Ivi*, parte III, p. 238.

[435] *Ibidem*.

[436] *Ivi*, parte III, p. 239.

[437] *Ibidem*.

[438] *Ibidem*. Anche in questo caso è da sottolineare la vicinanza rispetto alle pratiche suggerite al Gagliardo.

diabolica "coloro che negano la religione, la provvidenza ed il giudizio di Dio, per cui si abituano a fare impunemente e senza timore tutto ciò che loro piace. Fanno se stessi il fine ottimo del mondo, e della Repubblica, e non Dio, vogliono essere ritenuti Dei. Perciò tutti i tiranni che non hanno Dio per fine sono Diavoli..."[439] mentre gli ipocriti sono gli pseudo-serafini, ed i sofisti gli pseudo-cherubini.

Ma come raggiungere questa *transhumanatio*? Abbiamo già colto il suo significato magico. Esso è confermato dal rinnovato interesse per Avicenna.[440] Ma in quale direzione si volge questo magismo? Il primo passo è la spoliazione della mente, cioè la sua liberazione dall'illato. L'anima in questa via non può raggiungere Dio giacché "incorrerebbe nel fato di Semele."[441] Non sembra inoltre ben detto, continua Campanella, ciò che su questo punto sostiene Avicenna, e che cioè la beatitudine sia un ricordo cresciuto dopo la morte del bene compiuto; ed il tormento un ricordo del male fatto. Non sembra ben detto perché il bene deriva dalla fruizione di Dio, il male dalla sua privazione. Tuttavia "se l'inferno ed il paradiso sono solo in noi, saremo liberati dal grande dubbio di cercare il luogo della beatitudine e delle pene."[442] È indispensabile però ammettere una *purgatio* che del resto anche Avicenna conferma. Secondo Origene "essa avviene piú volte per i secoli, finché tutto il male contratto dalle creature non sia purgato e rimanga solo il bene che Dio ha dato loro [...] finché infine tutte le cose ritornino al sommo bene, non essendo dato un sommo male, da cui esse siano perennemente prese. A ciò guarda anche Gregorio Nisseno, e talvolta San Gerolamo, cosicché essi sperano il ritorno di tutte le cose e degli uomini e dei diavoli a Dio vittorioso di tutto il male. Ma poiché

[439] *Ibidem.*

[440] "*Furor est putare quod voluptas maior sit in coniunctione rei deterioris, qualis est cibus et coitus, quam melioris quibus est Angelus et Deus. Unde Avicenna quamvis Mahometanus in Metaph. Tract. 9 c. 7 ait Prophetae testimonio teneri esse resurrectionem corporum et aliam vitam post mortem huius saeculi et felicitatem et miserias perpetuas* [...] *Deinde nos non posse nisi spoliatos passionibus corporalibus hanc veram beatitatem olfacere, non tamen gustare nisi adepto saeculo intellectuali...*" (*ivi*, parte III, p. 242).

[441] *Ivi*, parte III, p. 247. Stiamo esaminando ancora un altro capitolo aggiunto ed esattamente il c. III, art. 1 del libro XVII della III parte intitolato: "*an viam et terminum viae ad Beatitudinem faciat intellectus adeptus omnium rerum creatarum, per quas devenimus ad Creatorem, ut Avic. putat, an potius nudatio et reversio a notitiis adeptis alienantibus nos a nobis ad notitiam intuitivam nostri, ac perinde Dei nostri principii. Item utrum imaginatio bonarum specierum adeptarum et speratarum, statuant beatitudinem; et malarum damnationem gehennae. Vel requirantur obiecta nova, et applicationes tam ad beandum bonos, quam ad cruciandum scelestos, et quomodo agant in animas*" (*ivi*, parte III, p. 246).

[442] *Ivi*, parte III, p. 247.

il Vangelo minaccia agli empi il supplizio eterno, Gerolamo abbandonò questa opinione [...] e rimanda a Dio, che in Esdra a chi si lamentava di queste cose, e si doleva della perdizione delle Genti e della pena eterna aveva detto: *ti manca molto, per amare la mia creatura piú di me.* Quasi per dire, tu pensa a te e stai ai precetti. Queste cose sono mia cura..."[443]

In linguaggio abbastanza scoperto Campanella ha riferito attraverso Origene e Gerolamo le sue credenze (appoggiate dal libro di Esdra). Ha inoltre legato piú o meno esplicitamente il destino umano e *la vita al di là* ad una purificazione dal male, l'ha infine saldata ad una serie di ritorni, che (si legge abbastanza chiaramente tra le righe) continueranno almeno fino a che il male non sia riassorbito per intero nel pleroma divino in un regno dell'amore da cui (come per Empedocle) non è detto che debba risorgere il male.

La passione pratica del Campanella, il suo impegno sociale e magico, la utilizzazione umana della scienza, la saldatura ecumenica degli uomini sono i mezzi umani della *reversio*.[444]

[443] *Ibidem.*

[444] È da sottolineare la profonda diversità di questa concezione della libertà da quella cartesiana. Si veda *Oeuvres de Descartes*, Adam et Tannery 1, 6. Per questi aspetti L. Goldmann, *Le dieu caché étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théatre de Racine*, Paris, 1955 (tr. it. Pascal e Racine, Lerici, 1961). Il carattere fondamentale del primo affermarsi della filosofia della borghesia continentale è la esclusione della prassi; questa esclusione non è solo motivata da preoccupazioni o timori, essa è rifiuto di quel tipo di prassi che uomini come Campanella proponevano in vista di una utilizzazione sociale della scienza. La filosofia cartesiana si propone al potere politico senza mediazione rivoluzionaria; non propone cioè se stessa come riformatrice. Per quanto riguarda la risonanza delle idee campanelliane in Francia si veda Cyrano di Bergerac, *L'autre monde*, Paris, Stock, 1947. Cyrano non è un filosofo, ma è soprattutto un uomo non integrato nella nuova strutturazione assunta dal potere politico. La sua interpretazione del Campanella non è perciò priva di significato. Nella luna che è un mondo comune "*celui-ci, auquel le nôtre sert de Lune*" (*ivi*, p. 34), Dyrcoma espone i temi del movimento della terra, della intelligenza degli animali, dell'infinità ed eternità del mondo, nega il miracolo, mette in dubbio la creazione e l'opera della provvidenza. Quindi dopo il ritorno in terra, parte per il sole, e raggiunta una macchia solare dopo ventidue mesi arriva a destinazione negli stati nel sole. Nel *Royame des arbres* egli incontra Campanella che lo conduce nella provincia dei filosofi. Qui è il lago del sogno, formato dalle cinque fontane dei sensi che si gettano nei fiumi della Memoria, della Immaginazione, del Giudizio, da cui gli atomi apportano agli animali piú o meno memoria, immaginazione o giudizio, "*et selon que dans les trois fleuves ils ont plus ou moins contracté de la liquer de ces cinq fontaines et des celles du petit lac, ils leur élaborent des sens plus ou moins perfaits et produisant des âmes plus ou moins endormies*" (*ivi*, p. 320). L'anima ha anch'essa una costituzione atomica e non muore mai ripresentandosi in forme sempre diverse di vita. L'anima può cosí perfezionarsi: "*Nous changeons de forme pour aller reprendre la vie ailleurs, ce qui n'est point un mal, puisque c'est un chemin pour perfectionner son être, et pour arriver à un monde infini de connaissances*" (*ivi*, p. 322). Per

Al termine della sua riflessione filosofica, Campanella è venuto assorbendo nella libertà magica, anche quella teoria dei ritorni, che ad essa è sempre in qualche modo stata collegata, ma da cui era anche restata largamente condizionata. Il punto di arrivo della filosofia campanelliana è quindi quella *lex aeterna*, che è la potenziale condizione dei mondi possibili, nella forma stoicizzante di un seminario ideale. Lo svolgimento unitario del Dio, il superamento e mantenimento del dualismo gnostico confermano con ciò la riduzione campanelliana del divino a campo di scelta dell'agire umano.

la fama del Campanella nel Seicento si veda GIOVANNI DI NAPOLI, *Tommaso Campanella, Filosofi della restaurazione cattolica*, cit., pp. 3-11, che però non cita Cyrano.

Conclusione

Abbiamo cosí esaurito la nostra fatica. Il pensiero di Campanella ci è apparso fin dall'inizio caratterizzato da una separazione tra luce e tenebre, bene e male. Una tale separazione ha avuto a propria ragion d'essere l'esigenza di non inglobare il male entro la necessità. Il risultato è stato ottenuto elaborando una sistemazione avicenniana ed epicurea dell'essere e limitando la potenza del divino, fino alla sostituzione del concetto stesso di Dio con quello di anima del mondo. In questo ambito l'uomo si è presentato come dotato di libertà, operatore metafisico di un collegamento magico. Per questa funzione l'uomo ha potuto giudicare se stesso come portatore di una luce che (per la *impotentia* di Dio) non avrebbe potuto affermarsi nel mondo come mera forza metafisica. Di qui quell'ansia di azione contro ciò che nel suo pensiero si andava precisando come il campo del male.

La metafisica unitaria succeduta alla primitiva interpretazione dualistica ha ripresentato in forma nuova attraverso la tematica della conservazione in rapporto all'individuo ed al tutto, il problema del dualismo, ma non ha soffocato l'ansia di azione, anzi l'ha rafforzata conferendole un fondamento realistico attraverso l'assorbimento della scienza e l'audace collegamento tra comunismo e libertinismo.

In seguito Campanella ha cercato ancora di precisare questa figura magica dell'uomo affidandosi ad una affermazione del bene che si offre a noi in una natura complessivamente disposta al meglio, le cui potenzialità metafisiche divengono scelte per la libertà umana, ed in cui lo stesso Dio appare come un campo regolato dall'influenza angelico-astrale, ed aperto all'intervento umano. Anche in questo periodo per altro il concetto di Dio si precisa in base alla sua *impotentia*, e la verità del cristianesimo è solo un momento della piú ampia verità del ma-

gismo, mentre accogliendo la proposta alternativa del pomponazziano *De fato*, Campanella viene sostituendo alla giovanile soluzione della mortalità dell'anima quella corrispondente della temporaneità od inesistenza delle pene.

Quali forze storiche reali si muovono dietro a questa ansia di liberazione? Campanella giudica i modi sociali in cui si presenta l'accumulazione borghese come inglobati nel male; i suoi legami sono con quella nobiltà che si era impegnata nella conservazione della tradizione ideale e politica della rivoluzione del 1547. Di qui la "sopravvenienza" della filosofia della luce, da cui tutto il mondo presente, nei suoi errori, nei suoi compromessi, nella sua immoralità, è investito. È il carattere di sopravvenienza del punto di partenza che fa incontrare questa critica campanelliana colle esigenze delle *plebeculae* e fa sí che lo "smontaggio" del mondo contemporaneo involga la totalità di ciò che è storicamente esistente.

Ma lo smontaggio sociale è anche rivelazione dello inglobamento del male nella struttura metafisica. Gli uomini si sono creati una visione dell'essere, che giustifica e suggerisce il male. La meditazione del Campanella è volta anche a questo "smontaggio" filosofico e teologico. Ne viene coinvolto il concetto stesso di Dio e quello di uomo. Dal giovanile incontro col magismo fino alla solitaria critica filosofica e teologica della vecchiaia, il tema della libertà umana traversa come un filo rosso il pensiero del Campanella. Il quadro mobile di cui hanno parlato gli storici si rivela come inesistente se riferito al fondamento degli interessi campanelliani e si trasforma in una linea di sviluppo in cui soluzioni e problemi si maturano o variano in relazione al modificarsi delle circostanze ed allo svilupparsi della ricerca, rinviando però ad uno stesso fondamento antropologico.

È per questo che abbiamo ritenuto necessario affrontare in primo luogo il problema della giovanile filosofia campanelliana. Essa ci ha mostrato che lo "smontaggio" era già in atto, con un impegno ed una serietà che è documentabile. Lo squarcio rivelatore delle testimonianze della congiura non appare piú come una parentesi; esso risuona piú tardi nella teoria della *impotentia* di Dio e della sua inesistenza, permane nella credenza nel carattere pragmatico ed utilitaristico dei sacramenti come segni della struttura magica del reale; è riconoscibile nella impossibilità di produrre miracoli per parte di Dio, ed è presente nella teoria angelico-magica del mondo costruito *numero, pondere, mensura.*

Cade cosí e si ridimensiona lo scandalo delle testimonianze della

congiura, e corrispondentemente la teoria della *impotentia* di Dio, pur splendidamente maturata, appare chiaramente visibile nella *Philosophia sensibus demonstrata*, ed il magismo umano già inserito nella prima interpretazione della teoria telesiana della autoconservazione.

Per capire Campanella era necessario avvicinare l'inizio della sua meditazione e la conclusione di essa, trovando i reali punti di mediazione tra i due momenti. Il naturalismo giovanile appare allora già impegnato nel senso della riforma (anche se attraverso una filosofia dualistica, manicheizzante e paganeggiante); e la conclusione della maturità si rivela per la persistente componente magica una ripresentazione in nuova forma di temi giovanili. La mediazione è data dalle idee filosofiche del Campanella, dalla sua concezione della natura come *un luogo di possibili* che vengono gradualmente alla luce, dando origine a forme e specie diverse, in modo non molto dissimile dalla giovanile presentazione del mondo che procede per prove.

La conversione del Campanella viene cosí radicalmente ridimensionata e riportata entro un piú ampio e comprensivo concetto della verità magica. In tutte le sue opere, anche quelle presentate come piú rigidamente dogmatiche, Campanella fa intendere che la operatività cristiana rimanda ad un piú profondo significato della verità-operatività. La stessa *Canzone a Berillo* deve essere valutata per quello che è, solenne promessa di non ritentare ciò che era stato l'obiettivo rivoluzionario della congiura, accettazione della necessità di una maturazione dei tempi, che tuttavia gli sembrava certa ed inevitabile. Questo e nulla piú.

Su questo sfondo si precisa il significato originario dello ecumenismo campanelliano. I solari conoscono la scienza ed il suo potere, basano su di esso la loro organizzazione sociale ed il loro modo di vivere. La congiura è il primo atto di una trasformazione umana di cui i predicatori dovranno farsi portatori a tutte le genti. Questo messaggio consiste in una traduzione simbolica della capacità universale della scienza. La religione della luce viene a differenziarsi dallo anabattismo antitrinitario non solo per la gerarchia sociale che mantiene al suo comunismo, ma anche e soprattutto per l'inglobamento magico della scienza che essa persegue. Il simbolo magico, aperto alla scienza, si offre alle plebi come un modo di ritornare ad una società giusta, come un rifiuto del mondo esistente. Il modo della presentazione campanelliana sia per il sottofondo sociale sia per il carattere magico del nesso scienza-religione, denuncia i limiti del suo pensiero. Spiega inoltre come i filosofi della nuova scienza abbiano dovuto tagliare ogni loro rapporto con

questa elaborazione pur avendone profondamente assorbito il significato umano e sociale. Neppure Cartesio è un puro metodologo, ma la sua filosofia (cioè il significato umano che assume la sua ricerca scientifica) deve presentarsi, proprio per le implicazioni sociali del problema filosofico, come metodologia conciliata colla metafisica tradizionale.

Il pensiero campanelliano è dunque per un aspetto volto verso il passato; per l'altro al futuro. Ma le due componenti (da lui stesso drammaticamente avvertite nella loro separazione in quello che è insieme critica radicale della Chiesa e sua magica fruibilità) restano il documento non del dramma di una persona, ma del dramma che la cultura europea ha vissuto nella accettazione del mondo borghese. Il pensiero campanelliano si presenta cosí come una testimonianza in se stessa imponente di un momento storico decisivo in cui scienza e religione, tecnica e giustizia sociale cercano attraverso il magismo un loro estremo punto di incontro. A chi vede nel pensiero rinascimentale non il confuso crogiuolo del nostro moderno modo di pensare ma un pazzesco non-senso e nella scienza moderna solo una soluzione mentale senza travaglio filosofico e perfettamente conciliata coll'esistente, abbiamo inteso rispondere anche colla paziente ricostruzione del senso della filosofia di Tommaso Campanella.

Indice dei nomi

Indice

Nella collana
"I fatti e le idee, Saggi e Biografie"
diretta da Paolo Rossi

Filosofia e marxismo

Nicola Badaloni	Introduzione a G. B. Vico
Nicola Badaloni	Marxismo come storicismo
Paul A. Baran	Il "surplus" economico e la teoria marxista dello sviluppo
Pietro Chiodi	Sartre e il marxismo
Auguste Cornu	Marx e Engels dal liberalismo al comunismo
Claude Cuénot	Teilhard de Chardin
Alberto Gianquinto	La filosofia analitica
Sir Julien Huxley	Idee per un nuovo umanesimo
E. V. Il'enkov	La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx
Sergio Landucci	Cultura e ideologia in Francesco De Sanctis
Gilbert Lely	Sade
Nicolao Merker	Le origini della logica hegeliana
Guido Oldrini	Gli hegeliani di Napoli
Felix E. Oppenheim	Dimensioni della libertà
Paolo Rossi	I filosofi e le macchine (1400-1700)
Adam Schaff	La teoria della verità nel materialismo e nell'idealismo
Rudolf Schlesinger	Marx ieri e oggi
Charles P. Snow	Le due culture
Francesco Valentini	La filosofia francese contemporanea
Aram Vartanian	Diderot e Descartes
Alan Wood	Bertrand Russell

Nella collana "Storia della Filosofia"

Francesco Adorno	La filosofia antica I
Cesare Vasoli	La filosofia medievale

In preparazione

Francesco Adorno	La filosofia antica II

Il nuovo libro del Badaloni propone una ricostruzione complessiva del pensiero filosofico di Tommaso Campanella resa possibile dalla pubblicazione (ad opera di Luigi Firpo e di Romano Amerio) di una parte cospicua degli inediti campanelliani, e dalla lettura diretta di manoscritti di biblioteche italiane, francesi e tedesche. Partendo dalla constatazione che l'interesse suscitato dal pensiero campanelliano è stato più ideologico che storico-filosofico, il Badaloni si è proposto innanzi tutto il problema di ricostruire il reale significato del pensiero giovanile del Campanella. Nel naturalismo telesiano si innesta una teoria magica del cosmo (atteggiata in senso infinitistico e copernicano) che è influenzata dalla lettura di Paracelso, e che è nel suo fondamento metafisico orientata in senso dualistico. Il dualismo giovanile si motiva attraverso la impossibilità di attribuire a Dio la responsabilità del male e conclude colla limitazione neoplatonica della potenza di lui. Il ripiegamento unitario ed anticopernicano della fase centrale del pensiero campanelliano assorbe il dualismo, ma a patto di eliminare dal concetto di Dio ogni riferimento volontario, trasformando l'essere supremo nel "contenitore ideale" di tutti gli eventi. Questo svolgimento (in cui per altro la costante preoccupazione di evitare la riduzione di Dio a sanzione dei mali del mondo porta Campanella a negare l'esistenza dell'aldilà nella prima fase del suo pensiero, ed in seguito a caratterizzarne le modalità in senso origeniano) si precisa poi definitivamente nella teoria che interpreta Dio come luogo infinito di possibili.
In corrispondenza colla riduzione della potenza divina si viene invece confermando il tema della libertà umana. L'uomo è determinato a livello della natura, ma la sua mente ha una capacità inventiva e creativa da cui trae origine la umanizzazione della natura. I "solari" conoscono il potere della scienza, basano su di essa la loro organizzazione sociale ed il loro modo di vita. L'ecumenismo campanelliano equivale dunque al riconoscimento della universale capacità umana di trasporre magicamente la natura, e di dominarla praticamente, mentre il cristianesimo è solo un modo (legato al concetto di derivazione anabattista della *communitas*) di fermare e di rappresentare la "verità" magica. Il motivo dell'ecumenismo magico in nesso alla definizione di Dio come luogo infinito dei possibili, caratterizza sia la consapevolezza campanelliana della importanza della scienza che il suo rifiuto del mondo esistente. Di contro la convergenza di scienza e religione entro la magia, limita per un lato la validità metodologica del suo concetto di scienza, ed anticipa per l'altro i problemi di quella antropologia filosofica che, prima sotterraneamente nei temi "sociniani" della filosofia del XVII secolo, poi esplicitamente entro l'Illuminismo, rimetterà in problema la conciliabilità di questa idea della natura umana colla società borghese.

Nicola Badaloni, livornese, insegna all'Università di Pisa. Nel '55 ha pubblicato *La Filosofia di Giordano Bruno* (Parenti), nel '61 *Introduzione a G. B. Vico* (Feltrinelli), nel '62 *Marxismo come storicismo* (Feltrinelli). Ha una vasta produzione di saggi pubblicati su *Società, Belfagor, Studi Storici, Rivista critica di Storia della Filosofia, Rivista di Filosofia, Critica Storica, Rinascimento, Il Ponte,* ecc.

L. 3.500